Der ältere Calvinismus und der Kapitalismus.

I. II.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Rudolf Urban
aus Piassutten (Ostpr.)

Marburg 1931.

Druckerei Karl Euker

Als Dissertation von der philosophischen Fakultät angenommen am 31. Juli 1929.

Berichterstatter: Herr Prof. Dr. Häpke.
Tag der mündlichen Prüfung: 31. Juli 1929.
Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

(* Teil III und IV erscheinen später.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Literaturverzeichnis . . . . . 4—6

Einleitung: Darstellung der allgemeinen Auffassung über die Kultur- und Wirtschaftsbedeutung des Calvinismus 7—11

I. HAUPTTEIL.

1. Voraussetzung der Troeltsch-Weber'schen Thesen und ihre Methode . . . . . 12—15
   a) Troeltsch's Geschichts- und Religionsauffassung und ihre methodische Explikation . . . . . 16—19
   b) Weber's Behauptungen und ihre historische Begründung 19—20
2. Darstellung der bisherigen Kritik und ihre Würdigung . . 21—26
3. Webers Wissenschaftstheorie und ihre Anwendung auf den Gegenstand seiner Untersuchung . . . . . 26—31
4. Ergebnis der Troeltsch-Weberschen Thesen
   a) im negativen Sinne . . . . . 31—32
   b) im positiven Sinne 33

II. HAUPTTEIL.

1. Die Problematik des Calvinismus . . . . . 34—36
   a) in theologischer
   b) in kulturgeschichtlicher Hinsicht.
2. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Reformation 36—45

III. HAUPTTEIL.*)

1. Calvins Eschatologie
2. Seine Stellung zu den Kulturfragen.

IV. HAUPTTEIL.

Die religiösen Hauptgedanken des Humanismus.

1. Seine theologische Bedeutung (bes. in England)
2. Seine sozialethische Bedeutung.

Literaturverzeichnis.

Althaus, P., Die Prinzipien der reformierten Dogmatik 1914.

Barnikol, E., Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1917, S. 84, 109, 139 ff.

Burckhardt, J., Die Kultur der Renaissance in Italien 1925.

Berdjajew, N., Das Ende der Renaissance. Kreatur-Heft 1927, S. 102 ff.

Barth, K., Die Kirche und die Kultur. Zwischen den Zeiten. Jahrg. 4, Heft 5, S. 563 ff.

Barth, F., Calvins Persönlichkeit und ihre Wirkungen auf das geistige Leben der Neuzeit. Lausanne 1899/1917.

Bauke, H., Die Probleme der Theologie Calvins Leipzig 1922, S. 3 ff., 16 ff.

Brandi, K., Renaissance. Ullsteins Weltgeschichte IV, 1, 1908, S. 125 ff.

Brentano, L., Die Anfänge des modernen Kapitalismus. 1916, S. 133 ff., 152, 122, 125 ff.

Calvin, J., Corpus Reformatorum 30, 526.

Cassierer, E., Individum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. 1927, S. 70 ff., 71, 38, 40, 72, 42, 53, 101, 56, 54.

Dilthey, W., Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ges. Schr. II, S. 211 ff., 109, 140, 239 ff.

Doerries, H., Calvin und Le Fèvre. Zeitschr. für Kirchengeschichte. 1925, S. 544 ff.

Elster, L., Joh. Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Bd. 31, S. 163 ff., 193, 197, 189.

Erasmus, Opera omnia ed. Clericus Leyden 1703/06 tem. I, S. 687 B.

— de libero arbitrio — hrsg. von Joh. v. Walter, Leipzig 1910.

Fricke, G., Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Bd. II, München 1927, S. 12 ff., 14 ff.

Getzeny, H., Troeltsch als Theologe und Soziologe, Hochland-Heft 12, 1927/28, S. 593, 592 ff., 586, 584 ff.

Gothein, E., Ignatius v. Loyola und die Gegenreformation. 1895, S. 283 ff.

Grab, H. J., Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers. 1927, S. 5 ff.

Häpke, R., Wirtschaftsgeschichte 1928, S. 101 ff., 102 ff. Der nationalwirtschaftliche Gedanke in Deutschland zur Reformationszeit. Histor. Zeitschr. Bd. 134, 1926.

Heiler, F., Der Katholizismus. 1923, S. 145 ff.

Hermelink, H., Christliche Welt. Jahrg. 1924, S. 105, 107.
Holl, K., Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte. I, Luther, Tübingen 1923, S. 469.
— — Die Geschichte des Wortes Beruf, Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaft. 1924, S. 46 ff.
Klingenburg, Das Verhältnis Calvins zu Butzer auf Grund der wirtschaftsethischen Bedeutung beider Reformatoren. Bonn 1906.
Kuyper, A., Reformation wider Revolution. 6 Vorlesungen über den Calvinismus, 1904, übers. v. M. Jaeger.
Knodt, E., Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt. Gießen 1910, S. 7, 53.
Lang, A., Joh. Calvin. 1909, S. 71 ff., 6 ff.
Matthes, K., Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung. 1928, S. 42 ff.
Oppenheimer, H., Die Logik der soziologischen Begriffsbildung. Heidelberger Abhandlungen 1925.
Otto, R., Das Heilige, Breslau 1917, S. 136, 140.
Pauck, W., Das Reich Gottes auf Erden — Utopie und Wirklichkeit. 1928, S. 1 ff.
Pfotenhauer, J., Die Jesuiten in Paraguay 1891/93.
Pirenne, Geschichte Belgiens 1906.
Rachfahl, F., Calvinismus und Kapitalismus. Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, hrsg. v. P. Hinneberg. Bd. III, Sp. 1217, 1249, 1287, 1319, 1347, 1293, 1325, 1326, 1329 ff., 1349; Bd. IV, Sp. 689, 717, 755, 775, 1267.
Ritter, G., Studien zur Spätscholastik, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. I, 1921, S. 145 ff., II, 1922, S. 133, III, 1927, S. 32 ff., S. 26, 147.
Scheler, M., Ernst Troeltsch als Soziologe. Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie. 3. Jahrg., 1. Heft, S. 12 ff., 14 ff.
Schelling, A. v., Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber. Archiv für Sozialwissenschaft 1922.
Schlingensiepen, Erasmus als Exeget. Zeitschrift für Kirchengeschichte. Neue Folge XI, 1. Heft, 1929, S. 57.
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, 2, 1920, S. 405 ff., 551, 558, Bd. III, 3, S. 620.
Spann, O., Tote und lebendige Wissenschaft. 1925, S. 151 ff.
— — Gesellschaftslehre. 1923.
Spieß, Die Religionstheorie von E. Troeltsch. 1927, S. 160 ff.
Sombart, W., Der Bourgois. 1923, S. 136 ff., 251, 254, 298.
Schulze, M., Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus Görliz. 1902.
Schröder, A., Der moderne Mensch in Erasmus. Eine Untersuchung zur Frage nach der christlichen Weltanschauung 1919, S. 14, 64, 40, 57, 55 ff., 26, 60 ff., 34.
Tawney, R. H., Religion and the Rise of Capitalism. 1926, S. 102 ff.

Tillich, P., Eschatologie und Geschichte. Christliche Welt, Jahrg. 41, Nr. 22, Sp. 1034 ff. Kirche und Kultur. 1924, S. 6 ff., 8 ff.

Troeltsch, E., Die Kulturbedeutung des Calvinismus. 1910, Int. Wochenschrift, IV, S. 450, 454, S. 69/70, 85—87, 6, 482, 461, 451, 455.

— — Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1911. S. 8, 6, 91, 31, 45, 22, 34—44.

— — Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. S. 15, 975 ff., 32 ff., 5.

— — Moderne Geschichtsphilosophie. Ges. Schr. II, S. 673 ff.

— — Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. Ges. Schr. II, S. 493. Religionsphilosophie. S. 476 ff., 473.

— — Glaubenslehre. 1925.

Ulrich, F., Die Vorherbestimmungslehre in Islam und Christentum. 1912.

Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten, Leipzig 1861, S. 79 ff.

Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922, S. 170 ff., 166.

— — Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 31, S. 581, 593, 588, 582, 581, 89, 165.

— — Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie. S. 22, 23 ff., 28, 52, 25 ff., 31 ff., 35 ff., 186 Anm. 1, Anm. 40, 33 Anm. 2, S. 82, 176/77 Anm., S. 92, 93, 82.

— — Grundriß der Sozialökonomie. S. 1 ff., III.

Wünsch, G., Evangelische Wirtschaftsethik. 1927, S. 344, 345 ff.

Einleitung.

Der äußerst aktive Gestaltungswille, der die Völker des Abendlandes in den letzten Jahrhunderten auszeichnet, wird seit Jahrzehnten schon immer wieder als ein besonderes Produkt des Protestantismus gewertet. Seitdem aber Max Weber und Ernst Troeltsch mit ihren Thesen vor die Öffentlichkeit getreten sind, wird man erst recht nicht müde, jene Umformung, die das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben im 16. Jahrhundert erfahren hat, in den engsten Zusammenhang mit den religiösen Gedanken der Reformation zu stellen. Trotz des Protestes, den Rachfahl u. a. etwa gegen die Ableitung des „kapitalistischen Geistes" von protestantischer Ethik erhoben haben, scheint jene allgemeine Behauptung — wenn auch mit gewissen Einschränkungen — doch allmählich zu einem Dogma zu erstarren. Die Aktivität, die z. B. die anglo-amerikanischen Völker — einschließlich ihrer Tätigkeit im Völkerbund und kirchlichen Weltkonferenzen — entfalten, wird ohne weiteres auf den Generalnenner Calvinismus gesetzt.

Während die Theologie Calvins noch in mancher Beziehung unerforschtes Neuland bietet, und man innerhalb der theologischen Forschung geradezu von einem „Ringen um das Verständnis Calvins" reden muß (Hermelink), ist es um so erstaunlicher, mit welcher Sicherheit man andrerseits den Calvinismus für die Erklärung der „modernen Welt" auszumünzen sucht.

Ein Überblick über die sich mit diesem Problem befassende Literatur zeigt dafür um so deutlicher, daß die kulturgeschichtliche Bewertung des Calvinismus weniger einem objektiven Tatbestand als vielmehr einer bestimmten Geschichtsmethode entspricht. Diese Methode hat nicht etwa zuerst auf den Gegenstand unserer Untersuchung eine Anwendung gefunden, sondern schon in der Beurteilung Luthers zeigt sich eine auffallende Analogie. Die Lutherdarsteller der beiden letzten Jahrhunderte haben sich bekanntlich — trotz der an dem Reformator konstatierten „mittelalterlichen Reste" — nicht nehmen lassen, etwa die Entdeckung des autonomen Staates, die Ethisierung des Staatslebens u. a. als die Großtat Luthers auszugeben[1]). Nun ist die Möglichkeit einer Modernisierung

[1]) Vgl. Kurt Matthes: Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung. 1928, S. 42 ff.

Calvins noch in höherem Maße gegeben. Seine humanistische Bildung, seine enge Verbundenheit mit dem westeuropäischen Kulturleben, die große Ausbreitung der reformierten Konfession und vor allem die starke Aktualisierung des religiös-ethischen Moments im politisch-kulturellen Leben bieten von vornherein eine verführerische Handhabe, ihn von außerreligiösen Gesichtspunkten zu beurteilen. Jeweilige Gegenwartsüberzeugungen wurden unbedenklich zum absoluten Maßstab historischer Gegebenheiten gemacht. Im Zeitalter des Individualismus mußten auch die kompliziertesten historischen Vorgänge mit Hilfe der individuellen Einzelpersönlichkeit ihre Erklärung finden. Die Auffassung „Männer machen die Geschichte" (Treitschke, Carlyle) hatte absolute Gültigkeit. Zu welchen Konsequenzen man dabei in der Calvinbeurteilung gekommen ist, sollen einige typische Aussagen deutlich machen: Der holländische Staatsmann Kuyper glaubt, daß die ganze Struktur der Gesellschaft durch den Calvinismus völlig umgebaut worden sei, und feiert in Calvin bereits den Vorkämpfer der Gewissensfreiheit und der Menschenrechte der französischen Revolution[2]). In ähnlicher Weise äußerte sich in neuster Zeit auch der englische Forscher R. H. Tawney[3]): Unlike the Lutheranism from which it sprang, Calvinism, assuming different chapes in different countries, became an international movement, which brought not peace, hut a sword, and the path of which was strewn with revolutions . . . Nach E. Knodt[4]) stehen selbst militärische Leistungen im engen Zusammenhang mit dem Calvinismus: . . . „später war es wieder der Hauch von Calvins Geist, der uns zuletzt auch im Todeskampf der Buren mächtig entgegenweht . . . Und wenn in der Heilsarmee uns ein Sturm und Drang begegnet, der seine Boten . . . bis in die schmutzigsten Winkel des Lasters hineintreibt, so verspüren wir in dieser Sturmkolonne den militärischen Geist Calvins, der uns dann wieder in ganz anderer Weise in Carlyles Losung „arbeiten und nicht verzweifeln" entgegentritt."

Selbst eine philosophische Bedeutung soll Calvin nach der neuesten Auffassung gehabt haben. W. Pauck[5]) behauptet: . . . „Es ist freilich keine Frage, daß die Leistung der Engländer für die Philosophie, namentlich im 17. Jahrhundert, auf welcher die moderne westeuropäische Weltanschauung beruht, ohne den Calvinismus nicht hätte vollbracht werden können."

---

[2]) Abr. Kuyper: Reformation wider Revolution, 6 Vorlesungen über den Calvinismus. 1904, übers. v. M. Jaeger, S. 580.

[3]) Religion and the Rise of Capitalism. 1926, S. 102 ff.

[4]) Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt. Gießen 1910, S. 7.

[5]) Das Reich Gottes auf Erden — Utopie und Wirklichkeit. Berlin und Leipzig 1928, S. 1.

In seiner Bedeutung für die spätere Entwicklung wird Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom von Ludwig Elster[6]) gewürdigt. In einer sehr in die Breite gehenden Darstellung schildert der Verfasser die Einführung und Auswirkung der Luxusgesetze in Genf als eine genuine Entfaltung calvinischer Religiosität[7]). Die einzelnen Verordnungen müssen nach seiner Ansicht eine ungeheure volkswirtschaftliche Bedeutung gehabt haben, und der Verfasser schließt sich von denen nicht aus, die in Calvin einen Vorgänger des Salmasius sehen[8]). Die Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Luxusgesetze, die in Wirklichkeit schon vor Calvin dagewesen sind, ist für ihn weiter nicht akut. Es steht a priori fest, daß so etwas nur von den großen Persönlichkeiten der Reformation kommen konnte. Die tiefsten Einsichten auf wirtschaftlichem Gebiete finden wir nur bei den Reformatoren[9]). „Der erste Platz aber unter ihnen gebührt unstreitig Calvin." — „Calvin hat es sich zur Aufgabe gestellt, die Bevölkerung Genfs in geistiger und sittlicher Beziehung zu heben. Darauf zielten seine strengen Gesetze und Verordnungen hin. Gleichwie aber der Geist des Menschen nur dann sich kräftig entwickeln kann und segensreich zu wirken imstande ist, wenn der Körper gesund ist, so kann auch nur dann im staatlichen Organismus das innere Leben sich heben und stärken, wenn das äußere Leben, welches . . . in einer gesunden wirtschaftlichen Entwickelung beruht, sich günstig gestaltet. Von diesem Grundgesetz ging auch Calvin aus und wandte daher den ökonomischen Fragen eine so große Aufmerksamkeit zu." — Vergeblich muß man sich fragen, wo Calvin diesen fundamentalen Grundsatz eigentlich entwickelt hat. Statt des Beweises für diese Behauptung begnügt sich der Verfasser, auf die allgemeine positive Wertung der Arbeit seitens des Reformators hinzuweisen. Damit hat er aber im wesentlichen nichts anderes gesagt, als was bereits vor ihm Wiskemann[10]) behauptet hatte, nur daß er einen geschichtlichen Entwickelungsprozeß mit seinen geistigen, politischen und ökonomischen Vorgängen mit großem Pathos von einer einzelnen Persönlichkeit abzuleiten sucht.

Unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftsethischen Bedeutung Calvins untersucht G. Klingenburg[11]) die ganze Theologie des Reformators. Da Calvin bekanntlich nirgends eine systematische

---

[6]) Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Bd. 31, S. 163 ff.
[7]) a. a. O., S. 193.
[8]) a. a. O., S. 197.
[9]) a. a. O., S. 189.
[10]) Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten. Leipzig 1861, S. 79 ff.
[11]) Das Verhältnis Calvins zu Butzer auf Grund der wirtschaftsethischen Bedeutung beider Reformatoren. Bonn 1906.

Wirtschaftsethik entwickelt hat, werden sämtliche nur irgendwie in Frage kommenden Aussagen zitiert. Damit glaubt der Verfasser schon den Beweis erbracht zu haben, daß sowohl das rein theologische Denken Calvins, wie z. B. der Gottesgedanke, die Prädestinationslehre, die Heilsgewißheit, wie auch seine konkreten Äußerungen zu den Fragen des Berufes, des Besitzes und Reichtums „von weittragender wirtschaftlicher Bedeutung sein mußten." Es wird dabei als selbstverständlich angenommen, daß alle Äußerungen Calvins — auch wenn sie durch rein äußere Umstände bedingt gewesen sind — seinen reformatorischen Grundeinsichten entsprungen sein müssen. — Aber angesichts der Tatsache, daß in Calvins Denken die Form dem Inhalt durchaus nicht adäquat ist[12]), muß jetzt schon gesagt werden, daß sich aus der Exegese des Textes allein nicht solche weitgehenden Konsequenzen ziehen lassen.

Bei einer systematischen Darlegung und Übersicht der gegenwärtigen Calvinforschung hat H. Bauke[13]) überzeugend nachgewiesen, daß Einzeluntersuchungen allein das Calvinverständnis nicht weiter führen können. Für unsere Fragestellung bedeutet das soviel, daß man in dem Widerstreit der Meinungen mit Zitaten und verstreut liegenden Einzelaussagen Calvins nichts Wesentliches beweisen kann. Das „antagonistische" Denken des Reformators gestattet es, daß man für manche Behauptungen ebensoviele Gegenbehauptungen ins Feld führen kann. Deshalb kommt es uns in der Hauptsache auf die Frage an, ob der Calvinismus wesensmäßig überhaupt imstande war, dem Aufkommen des kapitalistischen Geistes förderlich zu sein.

Mit den vorhin kurz skizzierten Auffassungen sollte noch keineswegs die ganze Problematik unseres Gegenstandes aufgerollt werden. Es sollte daran zunächst nur gezeigt werden, daß die allgemeine Anschauung tatsächlich dahin geht, Calvin eine universale Bedeutung zuzuschreiben. Vor allem aber kam es uns dabei darauf an, eine bestimmte Linie innerhalb der Calvinforschung damit deutlicher hervorzuheben. Ihre charakteristischen Besonderheiten noch einmal zusammenfassend, muß man sagen: Es werden hier isolierte Einzelheiten aus dem Calvinismus herausgegriffen und zu konstitutiven Faktoren von geschichtlichen Entwickelungstendenzen gemacht[14]), oder es werden eigene Werte und Ideale, ganz unbekümmert um wissenschaftliche Objektivität, in Calvin hineingedeutet. Im ganzen ist die Verstehensbasis viel zu eng, so daß man von hier aus weder den Calvinismus in seiner komplexen Erscheinung noch etwa die wirtschaftlichen Vorgänge in ihrer innerökonomischen

---

[12]) Vgl. Hermann Bauke: Die Probleme der Theologie Calvins. Leipzig 1922.

[13]) a. a. O., S. 3 ff.

[14]) Das gilt auch von der an sich sehr wertvollen Arbeit Klingenburgs.

Gesetzlichkeit erfassen kann. — Von der Geschichtsdeutung, die den meisten dieser Auffassungen zugrunde liegt, kann man nicht anders sagen, als daß sie in Wahrheit geschichtslos ist; denn der darin obwaltende Subjektivismus und Wertpersonalismus kümmert sich zu wenig um die Kollektivmächte der Geschichte und vergeht sich damit auch gegen die geschichtliche Wirklichkeit selbst.

Die andre Linie der Forschung, die für uns vor allem in Betracht kommt, ist besonders durch die Namen Dilthey, Troeltsch und M. Weber gekennzeichnet. Das charakteristische Merkmal dieser Forschung ist der Versuch, den Calvinismus vom Kulturganzen her zu begreifen. Beide Linien stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern berühren und schneiden sich öfter. So finden wir den Wertpersonalismus auch bei M. Weber, aber in der charakteristischen Abwandlung zum Wert- oder Idealtypus.

Die Arbeiten der genannten Forscher — besonders die von M. Weber und Troeltsch — legen wir der Darstellung der eigentlichen Probleme deshalb zugrunde, weil sie immer noch Anerkennung finden und dort, wo man sie ablehnt, — wie z. B. Rachfahl — sich die Kritik mehr gegen die Ergebnisse als gegen deren Voraussetzungen gerichtet hat, sodann aber, weil hier ganz bewußt mit bestimmten Forschungsprinzipien gearbeitet wird. Dieses methodische Verfahren weist uns den Weg für die eigene Fragestellung.

I. Hauptteil.

Die religionssoziologischen Abhandlungen Max Webers über die Ethik des Protestantismus und den Geist des Kapitalismus sind methodologisch in das Gesamtsystem seiner Kulturwissenschaft eingeordnet und lassen sich deshalb in ihrem Wesen und in ihren Intentionen von da aus am besten verstehen. In der Tendenz berühren sie sich aufs engste mit den Arbeiten von Sombart, der in seinem Werk „Der moderne Kapitalismus" dem Geschichtsmaterialismus gegenüber nachzuweisen sucht, daß der kapitalistische Geist nicht nur das Produkt der ökonomischen Verhältnisse sein könne, sondern daß auch geistige Kräfte in seinem Werdeprozeß mitgewirkt haben. M. Weber und E. Troeltsch — deren Arbeiten in vieler Beziehung übereinstimmen — verfolgen denselben Zweck. Von seiner wertphilosophischen[15]) Haltung her sucht M. Weber maßgebende Faktoren dafür aus bestimmten Wertideen zu konstituieren.

E. Troeltsch bekundet dieselbe Absicht, wenn er sagt: . . . „es ist ein besonders brennendes Problem, das Verhältnis des realen, wirtschaftlich-sozialen Unterbaues der neuzeitlichen Entwickelung zu ihrem ideologischen Überbau klar zu machen, eine Fragestellung, die durch das geschichtsphilosophische Dogma der Sozialdemokratie eine ganz außerordentliche Bedeutung erlangt hat."[16]) Man sucht also dem Materialismus gegenüber die Selbständigkeit des geistig-kulturellen Lebens zu sichern. Darüber hinaus will Troeltsch der Religion selbst eine Anerkennung im modernen Geistesleben verschaffen. Ihr historisches Recht erweist sich nach Troeltsch in der Kontinuität[17]) zwischen Reformation und moderner Kultur. Aus diesem Grunde schenkt er gerade dem Calvinismus seine besondere Aufmerksamkeit.

Der inhaltlichen Interpretation der in Frage kommenden Schriften lassen wir eine Analyse der Methode und eine Berücksichtigung der Geschichts- und Religionsauffassung der beiden Forscher vor-

[15]) Spieß: Die Religionstheorie von E. Troeltsch, 1927, S. 160 ff.

[16]) E. Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus. 1910. Int. Wochenschrift, Bd. IV, S. 450.

[17]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1911.

Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue Wissenschaft."[18]) Seine Soziologie ist eine Wissenschaft, die nicht nur Anspruch auf Objektivität, sondern auch auf Totalität erhebt. Weil aber alles an der Ausführung des Systems gelegen ist, kommt es in ihm entscheidend auf die Methode an und alle Einzelergebnisse der Weber-Troeltschen Forschungen lassen sich immer wieder darauf zurückführen. Sein Versuch, in der Soziologie auch die unvereinbarsten Elemente zusammenzuspannen, wäre sonst unverständlich.

Von beiden Soziologen wird — wie jede andere Kulturwirklichkeit — auch die Religion als historische Realität gedeutet. Von primärer Bedeutung ist aber dabei die Art des geschichtlichen Denkens. Die Argumentation, die E. Troeltsch seinerzeit für die Überwindung des Historismus[19]) ins Feld geführt hat, bestimmt auch die Behandlung der Probleme, die für uns in Frage kommen. Von seinen „Soziallehren" sagt er, daß das Verdienst dieser Arbeit nicht in selbständiger Quellenforschung, sondern in selbständiger Durchdringung der geistigen Lage und in der Vereinheitlichung zu einem Ganzen zu suchen sei[20]). „Über den beschränkten Standpunkt der empirisch-induktiven Geschichtswissenschaft sei die moderne Geschichtswissenschaft hinausgewachsen . . ., denn mit der Kenntnis des Geschichtlichen ist das geschichtliche Erkennen noch nicht gegeben." In der Polemik gegen Rachfahl betont er, wie neben der fachmäßigen Einzelforschung „ein Durchdenken der großen Geistesmächte der Geschichte" notwendig sei[21]). Nach seiner Auffassung besteht die Aufgabe des Historikers in der Vereinfachung des Stoffes: „Um der unermeßlichen Wirklichkeit Herr zu werden, muß das Bewußtsein erkennen. Erkennen aber heißt vereinfachen oder vereinheitlichen[22]). „Die Historie ist die erweiterte Lebenserfahrung und ihr letztes Ziel das Verständnis der Gegenwart[23]). Wenn Troeltsch von dieser Einstellung aus sich vor die Aufgabe gestellt sieht, die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt darzustellen bzw. ihn mit seinen „direkten und indirekten Wirkungen" als eine Ganzheit begreifen und die moderne Kultur bis zur Gegenwart darin einschließen will, so hat sein Unternehmen

---

[18]) E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. 1922.

[19]) Ebenda.

[20]) E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. S. 15.

[21]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 8.

[22]) E. Troeltsch: Moderne Geschichtsphilosophie. Ges. Schr. II, S. 673 ff.

[23]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 6.

angehen, zumal Weber selbst der methodischen Frage eine besondere Bedeutung beilegt: „Wo mit neuer Methode einem neuen von vornherein einen zweckrationalen Charakter. Denn, um es noch einmal zu sagen, in der „Zusammenfassung der Gegenwart zu einem ihr Wesen charakterisierenden allgemeinen Begriff und die Beziehung dieses Ganzen auf die Vergangenheit als auf eine Gruppe von geschichtlichen Mächten und Tendenzen, die ebenfalls mit allgemeinen Begriffen bezeichnet und charakterisiert werden müssen"[24]), sieht Troeltsch eine sinn- und zweckvolle Aufgabe des geschichtlichen Denkens. Damit will er aber offenbar sagen, daß die Objektivität der von ihm dargestellten geschichtlich-gesellschaftlichen Werte weniger auf historischer Faktizität basiert, sondern vielmehr aus der eigenen Sphäre heraus konstituiert wird. Mit Recht bemerkt dazu H. J. Grab[25]), daß die Historie ihm nur als Mittel zur Rechtfertigung des eigenen Wertstandpunktes dient. Die jeweils vertretene Wertposition hat ein Primat vor der historischen Tatsachenerkenntnis. Von diesem, die geschichtliche Wirklichkeit relativierenden, Standpunkt aus wird seine Beweisführung erst verständlich. Troeltschs Absicht, die Kontinuität zwischen Protestantismus und moderner Kultur nachzuweisen, geschieht nicht in der Weise, daß er vom religiösen Vorgang der Reformation her seinen Ausgangspunkt nimmt, sondern durch die moderne Geistesgeschichte und von einem soziologischen Außenaspekt den Protestantismus wertet. Die gegebenen Tatbestände werden dabei dynamisiert. Das geschieht in der Weise, daß Troeltsch einen Umwandlungsprozeß einführt: Das religiöse Gut der Reformation lebt nach wie vor weiter, erfährt aber im Laufe der Zeit, besonders durch den deutschen Idealismus und die Philosophie, eine Umformung. So konstatiert Troeltsch u. a. eine solche der protestantischen Freiheits- und Gnadenidee zu den Ideen der autonomen Persönlichkeit und der in der Geschichte wurzelnden Geistesgemeinschaft[26]). Den religiösen Motiven, die zur Bildung der modernen Welt geführt haben sollen, wird nicht konkret nachgegangen, sondern nur betont, daß das Gemeinsame zwischen Protestantismus und der modernen Welt . . . in „verborgenen Tiefen" des protestantischen Gedankens liege[27]). Die Wiedergeburt oder Neubildung des Gesamtlebens ist oft in indirekt hervorgebrachten Einflüssen zu suchen[28]). — Das sind nun keine zufälligen Bemerkungen, sondern sie sind auch wieder ganz symptomatisch für die Methode. Denn überall, wo Troeltsch die Geschichte der christlich-kirchlichen Kultur darzustellen sucht, wird alles „Religiöse,

[24]) Ebenda.
[25]) Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers. 1927, S. 5 ff.
[26]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus. S. 91.
[27]) Ebenda, S. 31.
[28]) Ebenda, S. 45.

Dogmatische und Theologische nur als Untergrund der sozialethischen Wirkungen betrachtet."[29])

Das von Max Weber „zu einem Zentralthema erhobene Einzelphänomen", nämlich die Ethik des Calvinismus, sucht Troeltsch „unter großer Verallgemeinerung" als brauchbares Glied in ein umfassendes Ganze hineinzuflechten[30]) und als eine historische Grundlage[31]) zur Beantwortung der Frage zu benutzen, wie etwa das reformatorische Christentum „durch seine eigenen sozialen Verkörperungen hindurch jeweilig die außerreligiösen Gemeinschaften des Staates, der Wirtschaft und des sonstigen Lebens ihrem Stil und ihrem Geist nach bestimmt hat?" Die Antwort ist nun wieder eine Explikation der das Ganze beherrschenden Methode und ihres zweckrationalen Charakters: „Wie weit im einzelnen aus diesem kapitalistischen Geiste des Calvinismus auch die Ausbildung des kapitalistischen Systems erwachsen ist . . . braucht nicht weiter untersucht zu werden. Ist ja auch ohne dies deutlich, daß der Beitrag des Protestantismus zu der modernen wirtschaftlichen Entwickelung und damit zu einem der Hauptmerkmale unserer Welt überhaupt . . . vorzüglich dem Calvinismus, dem Pietismus und den Sekten zukommt[32]) . . . Nun gehört aber zum wissenschaftlichen Prinzip, daß Troeltsch als Soziologe mit seinem, auch die Gegenwart deutenden „Geschichtserkennen"[33]) zeigen will, wie die „soziologischen Realfaktoren" zugleich Hemmungen und Hindernisse für die Verwirklichung der ursprünglich rein geistigen Ideen und Lebensmächte darstellen[34]). Deshalb kann er, das vorhin Gesagte fast gänzlich negierend, im selben Atemzuge fortfahrend sagen: „. . . Dieser Beitrag ist nur ein mittelbarer und so in dieser Weise nicht gewollter. „Vollends die heutige großartige, aber auch furchtbare Entfaltung des Kapitalismus mit seiner Rechenhaftigkeit, mit seiner Wendung zum Erwerb um des Erwerbes willen, mit seinem harten und brutalen Konkurrenzkampf, seinem agonalen Siegesbedürfnis und seiner weltlich triumphierenden Freude an des Kaufmanns Herrschgewalt hat sich von dem alten ethischen Boden völlig gelöst und ist zu einer dem echten Calvinismus und Protestantismus geradezu entgegengesetzten Macht geworden. Wo er nicht mehr

---

[29]) H. Getzeny: Troeltsch als Theologe und Soziologe, Hochland, Heft 12, S. 593.

[30]) E. Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus. Internationale Wochenschrift, Bd. IV, S. 454.

[31]) Vgl. Max Scheler: Ernst Troeltsch als Soziologe. Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie. 3. Jahrg., 1. Heft, S. 12 ff.

[32]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus. S. 69/70.

[33]) Offenbar unter dem Eindruck der gewaltigen sozialen Bewegungen der Gegenwart. Vgl. H. Getzeny, a. a. O., S. 592 ff.

[34]) Vgl. M. Scheler, a. a. O., S. 14 ff.

für die Askese zur Ehre Gottes, sondern für den Machtgewinn zur Ehre des Menschen arbeitet, hat er mit dem Protestantismus nichts mehr gemein als den stark individualistischen Geist ohne das Gegengewicht des altcalvinistischen, sozialen und religiösen Geistes. Es ist eben das Los der innerweltlichen protestantischen Askese, daß sie Arbeit und Leben in der Welt anerkennt, ihnen aber doch einen innerlich wesentlichen ethischen Wert nicht zuschreibt und dann die Geister nicht mehr loswerden kann, die aus der so zugleich anerkannten und zugleich ignorierten Welt heraus ihr über den Kopf wachsen."[35])

Das Widerspruchsvolle in dieser Beweisführung tritt noch stärker hervor, wenn in Troeltsch der Historiker zu Worte kommt: Der moderne Staat, seine Freiheit und Verfassung, sein Beamtenwesen, die moderne Wirtschaft und Ständeschichtung, sin überall in ihrem Laufe bald mehr, bald weniger schon vor dem Protestantismus und ohne ihn da, sie wurzeln in der spätmittelalterlichen Entwickelung. „Eine selbständige und unmittelbare Wirkung des Protestantismus sei nirgends als nur allein auf dem Gebiete des religiösen Denkens und Fühlens zu konstatieren."[36]) Dabei betont Troeltsch vor allem die zu berücksichtigende selbständige Stellung der humanistischen Theologie, des Täufertums und Spiritualismus. Er sieht den fundamentalen Unterschied zwischen der protestantischen Vergangenheit und ihrer Gegenwart und weist auch deutlich auf die Gefahren der modernen Kultur hin, wie etwa auf den schrankenlosen Individualismus und Relativismus. Das alles hindert ihn aber nicht, an der besagten Kontinuität festzuhalten, denn seine Theorie macht es ihm absolut gewiß, daß der Protestantismus „in hervorragendem Maße an der Hervorbringung der modernen Welt" beteiligt gewesen ist[37]). Auf die Sache gesehen, kann man wohl nicht anders sagen, als daß Troeltsch das Wesen der modernen Welt und insbesondere auch des Wirtschaftslebens nicht anders als durch den Gegensatz zum verlorenen Ideal definiert und damit nur eine negative Bestimmung gegeben hat. Dagegen würde Troeltsch wohl einwenden, daß sein Unternehmen — wenn er selbst es auch als konstruktiv[38]) bezeichnet — keine bloße Spekulation, sondern durchaus „erfahrungsimmanent" sei. Das ist aber nur insoweit richtig, als er auf Grund der erfahrbaren Wirklichkeit zeigen kann, daß die „soziologischen Realfaktoren" die ursprünglichen Ideen und Lebensmächte nicht schaffen, sondern sie in ihren Auswirkungen beschränken[39]). Die

[35]) E. Troeltsch, a. a. O.
[36]) E. Troeltsch, a. a. O., S. 85—87.
[37]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus. S. 45.
[38]) Ebenda, S. 6.
[39]) E. Troeltsch: Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen. S. 975 ff.

ursprünglich religiösen Faktoren der Reformation, die Troeltsch für konstitutiv ansieht, stehen aber nicht ohne weiteres innerhalb der Erfahrungsimmanenz. Objektive Maßstäbe werden auch an sie nicht gelegt, sondern — soweit es aus seiner Interpretation des Calvinismus ersichtlich ist — nur dem Werten und Erkennen des persönlichen Bewußtseins unterworfen. Es ist ein durchaus „subjektiv-axiomistisches" Moment, das ihn den Calvinismus gerade so und nicht anders werten läßt, und das ist wiederum begründet in seinem religionsphilosophischen System, seiner Glaubenslehre und seiner allgemeinen Beurteilung des Christentums.

Nach Troeltsch ist die Religion[40]) „in ihrem tiefsten Wesen der Glaube an die Gesetze der geistigen Welt der Freiheit", und ihre Aufgabe ist es „den Sinn der Welt und der Tatsachen religiös zu deuten." Das religiöse Phänomen ist als eine Tatsache des menschlichen Bewußtseins zu erfassen. Bei diesem individual- oder sozialpsychologischen Verfahren handelt es sich um Nachfühlen und Beschreiben rein psychischer Zustände vermöge des eigenen reellen oder wenigstens hypothetischen religiösen Gefühls[41]). Die Religion ist ein Gesetz der Gestaltung, das aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgeht und dessen Erkenntniswert oder Wahrheitsgehalt lediglich durch die Zurückführung auf ein solches Gesetz des Bewußtseins sichergestellt werden kann[42]).

Bei der Erfassung der religiösen Phänomene, wo es sich um ein Ineinandergreifen[43]) des Psychologischen und Erkenntnistheoretischen handelt, fällt der Erkenntnistheorie eine besondere Aufgabe zu: Sie suche das Psychologisch-Tatsächliche unter ein System normativer Bewußtseinsfunktionen zu bringen, die mit dem Anspruch der Allgemeinheit und objektiven Gültigkeit auftreten[44]) . . .

Mit diesen Begriffsdefinitionen soll zunächst nur soviel gesagt sein, daß die transzendentalen Kategorien, aus denen die Religion und insbesondere auch das Anliegen der Reformation allein verstanden werden kann, vertauscht werden mit psychologischen, logischen oder soziologischen. Die gesamte religiöse Welt wird in eine rein gesinnungshafte Lebensbewegung und Geisteshaltung verlegt[45])[46]).

---

[40]) Vgl. zu den folgenden Ausführungen Spieß: a. a. O., die Abschnitte über Troeltschs Stellung zum Neukantianismus.

[41]) E. Troeltsch: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. Ges. Schr. II. Bd., S. 493.

[42]) Religionsphilosophie, S. 476 ff.

[43]) E. Troeltsch: Religionsphilosophie, S. 473.

[44]) E. Troeltsch: Religionsphilosophie, S. 482.

[45]) H. Getzeny: Ernst Troeltsch als Theologe und Soziologe, a. a. O., S. 586.

[46]) Max Weber, der den Calvinismus aus einer ähnlichen Geisteshaltung heraus beurteilt, sagt wörtlich: Die calvinistische Frömmigkeit ist eines der

„Es gilt heute, statt dogmatisch-faßbarer Lehre, den schwer definierbaren ethisch-religiösen Gesamtgeist zu bestimmen", sagt Troeltsch in seiner Glaubenslehre[47]). Wie die geschichtlichen Tatbestände, so dynamisiert er auch den Begriff der Offenbarung. „Nicht um Mitteilung unveränderlicher, übernatürlicher Wahrheiten handelt es sich, sondern um eine aus dem Geheimnis des Zusammenhanges des göttlichen und menschlichen Geistes hervorgehende innere Erregung, . . . die ein Ganzes von religiös-ethischer Stellungnahme und Wertung bedeutet." Glaubenslehre ist nach Troeltsch „Bewußtseinstheologie". Sie gilt es in Einklang zu bringen „mit der ganzen geistigen Struktur, die die letzten Jahrhunderte formten." Die Intention seiner Glaubenslehre ist ganz aufs geistige Ethos gerichtet, wobei sich ihm alle metaphysischen Begriffe zu rein dynamischen Bezeichnungen für geistige Bewegung und Wertrichtung verflüssigen[48]). Das Christentum wertet er ganz individualistisch[49]), in ihm „erscheint das Seiende aufgelöst in Wille."

Von dieser Religions- und Christentumsauffassung aus kann Troeltsch die Reformation in seinem Sinne deuten und von daher die Brücken zur modernen Kulturwelt schlagen. Seine religiöse Grundkonzeption, mit ihrem stark ethischen und begrifflichen Charakter, gestattet eine Anwendung auf eine solche komplexe Erscheinung, wie es der Calvinismus ist, ihm ohne weiteres, zumal ja die historische Faktizität für ihn keine konstitutive Bedeutung hat. So ist nach seiner Meinung vor allem der religiöse Individualismus, der direkt an der Hervorbringung der modernen Welt so erheblich beteiligt gewesen ist. Denn der Gedanke der Persönlichkeit, dessen Ursprung nach Troeltsch nicht in der Renaissance, sondern vielmehr in der christlichen Idee von der Bestimmung des Menschen zur vollendeten Persönlichkeit liegt, wird vom Protestantismus geradezu als Prinzip formuliert[50]). Seine stärkste Prägung bekommt der Individualismus in dem zur Aktivität drängenden Calvinismus. Vor allem ist es die Prädestinationslehre, in der „etwas Herrisches und Ehernes" liegt. „Der Prädestinierte fühlt sich als der berufene Herr der Welt. . . ."

Die Askese ist wie der ganze Calvinismus aktiv und agressiv, sie will ein christliches Gemeinwesen erschaffen und erhalten. Zu diesem Zwecke rationalisiert und diszipliniert sie in ethischer Theorie und kirchenzuchtlicher Anweisung. . . .

Beispiele für das Verhältnis logisch und psychologisch vermittelnder Konsequenzen aus bestimmten religiösen Gedanken für das praktisch religiöse Verhalten. (Ges. Aufs. zur Religionssoz. S. 111, Anm. 4.)

[47]) Vgl. E. Troeltsch: Glaubenslehre. 1925.

[48]) Vgl. H. Getzeny, a. a. O., S. 584 ff.

[49]) E. Troeltsch: Soziallehren, S. 32 ff.

[50]) E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus, S. 22.

Das Luthertum duldet die Welt in Kreuz, Leid und Martyrium, der Calvinist meistert sie zur Ehre Gottes in restloser Arbeit um der in der Arbeit liegenden Selbstdisziplin . . . willen[51]). Der Calvinismus hatte die Fähigkeit sich mit der politisch-liberal-demokratischen und der modern bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft innerlich zu verschmelzen „und damit den calvinistischen Völkern bis heute eine religiös gerechtfertigte und begründete soziale Haltung ganz eigener Art" zu geben[52]). Von dieser Deutung des Calvinismus her kann sich Troeltsch vollkommen zu der Auffassung Max Webers, mit dem er sich nach seiner eigenen Aussage, nicht nur im Stoff, sondern auch in der wissenschaftlichen Denkweise berührt[53]) bekennen, wenn dieser die Voraussetzungen für die Entstehung des kapitalistischen Geistes in dem religiös-ethischen Geist des Calvinismus glaubt gefunden zu haben.

(Wenn wir in dem bisherigen und auch in dem weiteren Gang unserer Untersuchungen die Voraussetzungen der Troeltsch-Weberschen Thesen im besonderen Maße berücksichtigt haben und es auch weiterhin tun werden, so geschieht das deshalb, weil wir glauben, vor allem auf diese Weise den Boden fixieren zu können, von dem aus wir uns kritisch verhalten können.)

Max Webers leitendes Ideal, „die Durchflechtung und die gegenseitigen Bedingungsverhältnisse zwischen Sozial-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionsgeschichte aufzuweisen", ist ein Unterfangen, dessen er sich in erster Linie mit Hilfe seiner Wissenschaftstheorie[54]) zu bemächtigen sucht. Gleichwohl werden die religionssoziologischen Abhandlungen, die dem Calvinismus und dem „Geist des Kapitalismus" gewidmet sind, zunächst auf dem Boden einer scheinbar reinen Tatsachenwirklichkeit aufgebaut. Weber geht, wie er selbst sagt, von der bisher von niemand bezweifelten Tatsache „der auffällig starken Kongruenz von Protestantismus und modernem Kapitalismus" aus[55]). Er stellt fest, daß in Deutschland die Beteiligung am Erwerbsleben auf katholischer Seite viel geringer ist als auf protestantischer[56]). Die Protestanten dagegen haben sowohl als herrschende wie als beherrschte Schicht, sowohl als Majorität wie als Minorität eine spezifische Neigung zum ökonomischen Rationalismus gezeigt[57]). Als Beweis für die wirtschaft-

---

[51]) E. Troeltsch, a. a. O., S. 34—44.

[52]) E. Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus. Int. Wochenschr., Bd. IV, Sp. 461.

[53]) E. Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus. Int. Wochenschr., Bd. IV, Sp. 451.

[54]) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.

[55]) Weber: Archiv für Sozialwissenschaft. Bd. 31, S. 581.

[56]) Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. S. 22.

[57]) Ebenda, S. 23 ff.

liche Tüchtigkeit der Protestanten führt Weber die Tatsache an, daß selbst in den ökonomisch am höchsten entwickelten Ländern des 16. und 17. Jahrhunderts man die Herrschaft des Calvinismus „auch in Form der puritanischen Tyrannei" über sich ergehen ließ. Das katholische Österreich dagegen hat gelegentlich protestantische Fabrikanten aus andern Ländern importiert. Im Wuppertal wiederum, wo Calvinisten und Lutheraner ansässig sind, ist die reformierte Konfession der Entwickelung des kapitalistischen Geistes förderlicher gewesen als das Luthertum[58]). Nach seiner Auffassung war der wirtschaftliche Aufschwung einzelner Unternehmungen nicht etwa durch den Zustrom neuen Geldes bedingt, sondern durch den neuen Geist, eben „den Geist des modernen Kapitalismus"; denn die Träger dieses Geistes zeichnet nicht allein Tatkraft und Klarheit des Blickes aus, sondern vor allem ganz bestimmte ethische Qualitäten[59]). So verweist Weber besonders auf den französischen Protestantismus als einen Typus der „unter dem Kreuz" stehenden calvinistischen Kirchen, der ein Hauptträger der gewerblichen und kapitalistischen Entwickelung Frankreichs gewesen ist[60]). Infolge seiner Verfolgungen war dieser Protestantismus in seiner Art mindestens ebenso weltfremd wie der norddeutsche Katholizismus. Daraus schließt aber Weber, daß gerade diese Weltfremdheit, Askese und kirchliche Frömmigkeit in einem Verwandtschaftsverhältnis ständen zum kapitalistischen Erwerbsleben. Als weitere Beispiele für die Kombination von „intensiver Frömmigkeit mit ebenso stark entwickeltem geschäftlichen Sinn" führt Weber die Quäker, Mennoniten, Pietisten und vor allem die Denominationen des amerikanischen Protestantismus an. In welchem spezifischen Sinne er den Begriff „Geist des Kapitalismus" verstanden haben will, erläutert er an der Berufsauffassung seines klassischen Vertreters, Benjamin Franklin[61]). Hier wird die Verpflichtung gegenüber der Arbeit und das Interesse an der Vergrößerung des Kapitals rein als Selbstzweck gewertet. Dieses „Streben nach Gelderwerb um des Geldes willen, nach Geld als summum bonum" ist gegenüber dem Glück oder dem Nutzen des Individuums etwas schlechthin „Transzendentes" und „Irrationales". Es handelt sich dabei keineswegs um bloße „Lebenstechnik", sondern diese Haltung nimmt — etwa gegenüber dem „kaufmännischen Wagemut" und einer persönlichen, sittlich indifferenten Neigung eines Jakob Fugger — den Charakter einer ethisch gefärbten Maxime der Lebensführung an[62]), deren Wurzeln im Calvinismus zu suchen sind.

[58]) Weber, a. a. O., S. 28.
[59]) Weber, a. a. O., S. 52.
[60]) Weber, a. a. O., S. 25 ff.
[61]) Weber, a. a. O., S. 31 ff.
[62]) Weber, a. a. O., S. 35 ff.

Bevor wir auf das Grundsätzliche der Weberschen Thesen eingehen, lassen wir, gegenüber der von ihm hervorgehobenen Tatsachenwirklichkeit, die bisher geltend gemachte Kritik zu Worte kommen. Aus der umfassenden Kritik F. Rachfahls[63]) greifen wir zunächst einige gegenteilige Tatsachen heraus: In bezug auf Frankreich behauptet Rachfahl — entgegen der Meinung Webers — daß dort eine beträchtliche Entwickelung von Handel, Industrie und Kapitalismus schon vor dem Auftreten des Hugenottentums, in der Zeit von 1450 bis 1550, stattgefunden hat[64]). In Holland entstand der Kapitalismus bereits vor dem Eindringen des Calvinismus. Das Auftreten des holländischen „Frühkapitalismus" will Rachfahl aus der Geschichte der Niederlande allein begreifen. In diesem Lande von „offiziell calvinistischer Observanz" läßt sich weder „Entstehung und Ausbildung des Großkapitalismus" noch eine asketische Lebenshaltung nachweisen. Rachfahl konstatiert vielmehr, daß sich hier der Reichtum von vornherein mit einem „unbeschränkten Lebensgenusse" verbunden hat[65]). Dieser Tatsache gegenüber kann sich auch Weber nicht verschließen, wenn er selbst ein „relativ geringeres Eindringen" der calvinistischen Ethik in die Lebenspraxis und die Abschwächung des asketischen Geistes in Holland schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts feststellen muß[66])[67]).

Wie wenig konstitutiv das konfessionelle Moment für den Kapitalismus war, zeigt Rachfahl an dem Beispiel der Stadt Antwerpen,

---

[63]) Calvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift f. Wissenschaft, Kunst und Technik. Hrsg. v. P. Hinneberg. Bd. III, Sp. 1217, 1249, 1287, 1319, 1347; Bd. IV, Sp. 689, 717, 755, 775.

[64]) a. a. O., Sp. 1267.

[65]) Rachfahl, a. a. O.

[66]) Weber, Ges. Aufs. zur Religionssoziologie, S. 186, Anm. 1.

[67]) Zu einer ähnlichen Einschränkung sieht sich auch Troeltsch veranlaßt, wenn er gelegentlich bemerkt, daß „die eigentliche kapitalistische Gesinnung nur im englischen Puritanertum und in den kleinen, von der Welt sich trennenden asketischen Gemeinschaften entstanden sei, die bei ihrer Trennung von der Welt neben der Religion nichts als die ökonomische Arbeit überbehielten." — Gleichwohl kann man aber aus seinen vorhergehenden Darlegungen entnehmen, daß der Calvinismus zum mindesten eine vorbereitende Rolle für die kapitalistische Entwickelung in Holland und im hugenottischen Frankreich gehabt hat. (Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, S. 68 ff.) „Der Calvinismus schaffte gerade durch seine rationale Anspannung der Arbeitsleistung ohne genießende Hingabe an den Arbeitsertrag den Boden für die kommende Blüte des Kapitalismus, der von Holland nach dem hugenottischen Frankreich und vor allem von England nach Amerika ausgeht." — Das Widerspruchsvolle in dieser Aussage, daß der „kapitalistische Geist" gerade aus seinem Mutterlande so schnell verschwunden ist, löst sich bei Troeltsch ganz einfach: Sein Umformungsprinzip, mit dessen Hilfe er die moderne Welt aus dem ursprünglichen Protestantismus erklären kann, findet seine Anwendung auch auf ökonomische Vorgänge. „In Holland hat sich der kapitalistische Geist umgebildet, weil der dortige Reichtum arminianisch gesinnt war und der Renaissancebildung erlag."

wo die größten Kaufleute und Bankiers katholisch gewesen sind. Er weist dabei besonders auf die Geschichte Belgiens von Pirenne[68]) hin, der das Aufkommen und die Verbreitung des Calvinismus auf die Existenz des Kapitalismus zurückführt. In bezug auf die englischen Verhältnisse bestreitet Rachfahl irgendeinen konstatierbaren Unterschied zwischen dem Geist der merchant adventures im Zeitalter der Elisabeth und demjenigen der hochkirchlichen Kapitalisten der nachpuritanischen Zeit[69]).

Die vielen anderen Gründe, die Rachfahl zur Ablehnung der Troeltsch-Weberschen Thesen veranlaßt haben, lassen wir zunächst noch unberücksichtigt und fassen das Gesamtergebnis seiner Kritik ins Auge. Trotz der vielen gegenteiligen Behauptungen, die er auf durchaus sachliche Gründe stützen kann, läuft das ganze Endergebnis seiner scharfen Polemik darauf hinaus, Webers Tendenzen Einseitigkeit und Übertreibung[70]) vorzuhalten. Die Tatsachenkritik als solche widerlegt gar nicht die von Troeltsch und Weber verfochtenen Thesen. Deshalb kann Rachfahl zum Schluß nichts anderes als — trotz großer Vorbehalte — Zugeständnisse machen: „Es soll zugestanden werden, daß die reformierte Berufsauffassung als ein mächtiger Hebel der Entwickelung . . . zu dienen vermochte“[71]) . . . Der Calvinismus „war geeignet, dem Berufsleben durch seine Ethik . . . Vorschub und Förderung zu leisten, und daher auch dem Berufe des reinen Erwerbes, d. h. dem Kapitalismus und dem Geiste, von dem dieser getragen ward, d. h. dem kapitalistischen Geiste in seinem richtigen Sinne“[72]) . . . Die Möglichkeit soll nicht in Abrede gestellt werden, „daß auch der Reichtum auf dem Boden der calvinistischen Berufsethik Begünstigung fand“, und . . . es kann sehr wohl durch ihn „eine Intensitätssteigerung schon vorhandenen kapitalistischen Geistes verursacht worden sein.“ . . . „So werden wir denn dem religiösen Moment für die Entwickelung der ökonomischen Verhältnisse gewiß eine große Bedeutung zugestehen müssen.“[73])

Aus diesen Zugeständnissen wird soviel wohl deutlich geworden sein, daß die Art der Polemik Rachfahls — und wenn sie sachlich noch so berechtigt ist — nicht geeignet ist, ohne weiteres Webers Grundposition zu erschüttern. Sie ist aber kein individueller Sonderfall, sondern typisch für jede Kritik, die nur mit andersartigen geschichtlichen Tatbeständen der Weberschen Tatsachenkonstatierung zu begegnen sucht. Das gilt nicht am allerwenigsten auch v. L. Bren-

---

[68]) Geschichte Belgiens. 1906.
[69]) Rachfahl, a. a. O., Bd. III, Sp. 1293.
[70]) Rachfahl, a. a. O., Bd. III, Sp. 1325.
[71]) Rachfahl, a. a. O., Bd. III, Sp. 1326.
[72]) Rachfahl, a. a. O., Bd. III, Sp. 1329 ff.
[73]) Rachfahl, a. a. O., Bd. III, Sp. 1349.

tano[74]), der „die Zusammenbringung der Schätzung von Profanarbeit als einer von Gott gestellten Aufgabe mit dem Protestantismus" entschieden für unhaltbar erklärt[75]). Er verweist auf Beispiele aus der alten und mittleren Kirchengeschichte und bezeugt durch Männer wie Basilius, Bonaventura, Thomas usw., wie früher schon überall eine Schätzung der Arbeit und des Berufes stattgefunden hat. Dagegen stellt er den sittlichen Charakter eines Benjamin Franklin sehr in Frage und behauptet, daß das kirchliche Urteil dessen Auffassung als würdelose Gesinnung gekennzeichnet hätte[76]). Die Entstehung des kapitalistischen Geistes führt Brentano aber auch nicht allein auf innerökonomische Vorgänge zurück, sondern sieht einen konstitutiven Faktor dafür in der Emanzipation des ökonomischen Denkens von der überkommenen Lehre vom Seinsollenden[77]). Soweit diese Emanzipation auf christlicher Grundlage erfolgt ist, geschah das — nach Brentano — erst im Gefolge der Reformation: Der einzelne wurde in seinem Verhältnis zu Gott auf sich selbst gestellt, statt die Welt zu fliehen, hatte der Mensch jetzt die Pflicht in der Welt Gott zu dienen. „Das Eigentum an irdischen Gütern, das Streben nach ihrem Erwerb und nach Reichtum erschien als ein Bestandteil der von Gott gewollten Ordnung." Damit hatten nach seiner Auffassung die Reformatoren, besonders Calvin, der auch das Zinsnehmen rechtfertigte, einen gewissen „Anteil an der Entfesselung des Kapitalismus."[78])

Wenn Brentano das Streben nach Gelderwerb um des Geldes willen auch nicht als summum bonum der protestantischen Ethik bezeichnet, so nähert er sich mit seiner so gehandhabten Kritik, besonders mit dieser Deutung des Protestantismus, in erheblichem Maße der von ihm kritisierten Auffassung. Webers Thesen werden damit grundsätzlich nicht in Frage gestellt.

Wenn Webers Thesen allein auf dem Boden geschichtlicher Tatsachen basieren würden, dann hätten sie durch die Darlegungen W. Sombarts[79]) über den Florentiner „Bürger" L. B. Alberti, der um 1450 gelebt hat, völlig widerlegt werden müssen. Denn hier zeigt es sich deutlich, daß es bereits damals im wirtschaftlichen Leben eine völlig analoge Erscheinung zu Benjamin Franklin, dem Typus der protestantischen Berufsethik, gegeben hat. Eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen den beiden, sowohl hinsichtlich der Rationalisierung der Wirtschaftsführung, als auch in bezug auf ihre Geschäftsmoral, zeigt, daß der kapitalistische Geist keine kon-

---

[74]) Die Anfänge des modernen Kapitalismus. 1916.
[75]) a. a. O., S. 133 ff.
[76]) a. a. O., S. 152.
[77]) Die Anfänge des modernen Kapitalismus. 1916, S. 122.
[78]) a. a. O., S. 125.
[79]) Der Bourgois, S. 136 ff.

fessionell bedingte Erscheinung ist. Sombart such die Quellen des kapitalistischen Geistes auf einer biologischen Ebene. Der primäre Ausgangspunkt sind für ihn Menschen, die für eine kapitalistische Geistesrichtung besonders disponiert sind[80]). Nach seiner Meinung beruhen alle Erscheinungen dieses „Geistes" auf ererbten Anlagen[81]), die sich unter dem Einfluß von sittlichen Mächten, wie sie uns in der Philosophie und Religion entgegentreten und unter bestimmten sozialen und politischen Verhältnissen weiter entwickeln. Unter dem Gesichtspunkt einer sittlich fördernden Macht wird von ihm auch der Calvinismus gewertet, wobei das Urteil über ihn wieder demjenigen Webers entspricht: „Der Gott der Calvin und der John Knox war ein furchtbarer Gott, ein Gott des Schreckens, ein Wüterich, und die Seelenstimmung, in die die Prediger ihre Gemeinde versetzten, war die der bestätigten Angst. Aus dieser aber erwuchs der sehnliche Wunsch: sein Leben den Vorschriften der Kirche gemäß einzurichten. Und das ist es, was uns hier angeht, wo wir die überragende Bedeutung der Religion für den Menschen, also auch den Wirtschaftsmenschen der früheren Zeit, erkennen."[82])

Wir haben aus der Fülle der Literatur nur einige von den Autoren herausgegriffen, die sowohl allgemein zu unserer Frage als auch ganz konkret zu der Weberschen Beweisführung Stellung genommen haben. Es sollte sich an typischen Beispielen zeigen, daß man wohl von den Intentionen der Weberschen Calvindeutung abweicht, prinzipiell aber keine andere Auffassung hat. Vor allem sollte aber daran deutlich werden, wieweit eine wissenschaftlich-geschichtliche Orientierung allein uns auf unsere Fragestellung eine Antwort zu geben vermag. — Um den Anschein eines konstruktiven Unternehmens zu vermeiden, sei ausdrücklich betont, daß wir in dieser Diskussion die historische Basis an Hand von konkreten Tatsachen beliebig erweitern könnten. Wenn z. B. Weber und Troeltsch die beweiskräftigsten Beispiele für ihre Thesen aus der Geschichte des amerikanischen Protestantismus heranholen, so könnten wir ihnen mit demselben Recht die Bedeutung der Jesuitenmission in Paraguay[83]) entgegenhalten; denn der dortige Wirtschafts-Rationalismus unterschied sich in nichts vom calvinischen. Ebenso läßt sich bei den Jesuiten des Festlandes vieles feststellen, was der von Weber so stark betonten ethischen Wirtschaftsgesinnung im Calvinismus analog ist. Gleich zu Beginn ihres Auftretens haben die Jesuiten (vor allem Lainez) ihre Straßenpredigten so gefaßt, daß sie bei ihren Zuhörern nicht nur den Eifer zur Tugend[84]) entfachten, sondern

[80]) Der Bourgois, S. 251.
[81]) Der Bourgois, S. 254.
[82]) W. Sombart: a. a. O., S. 298.
[83]) J. Pfotenhauer: Die Jesuiten in Paraguay 1891—93.
[84]) E. Gothein: Ignatius v. Loyola und die Gegenreformation. S. 283 ff.

auch mit ebensolcher Begeisterung über Handels- und Wechselrecht, also über einen christlichen Handel etwas Neues verkündeten. In Sizilien hatten sie sogar ein Bankinstitut zwecks wirtschaftlicher Hebung der dortigen Bauern errichtet. — Daß die sogenannte „ethisch gefärbte Maxima der Lebensführung" nicht erst ein Privileg des Calvinismus ist, zeigt auch in hohem Maße die ältere europäische Wirtschaft, deren ungeheure Leistungen nie ohne eine bestimmte Wirtschaftsethik hätten vollbracht werden können[55]). Mit diesen Einwänden würde sich aber Weber ebensowenig zufrieden geben, wie mit all den andern, die bisher gegen seine Behauptungen geltend gemacht worden sind. Seine Religionssoziologie und seine antikritischen Aufsätze bilden, ebenso wie seine gesamte Wissenschaft, eine solche mit bestimmten Kategorien zusammengefaßte Einheit, daß er seine Position für unangreifbar hält, wenigstens solange, bevor die Kritik nicht sein System und dessen Voraussetzungen getroffen haben würde. Die Auseinandersetzung mit seinen Thesen auf einer rein historischen Ebene bleibt deshalb für unsere Fragestellung unfruchtbar, weil es Weber nicht auf ein historisches Verstehen, sondern in erster Linie auf ein persönliches Werten ankommt. Die geschichtliche Tatsachenreihe, die er wohl in einer besonderen Weise verwertet, ist für seine Behauptungen nicht evident, sondern allein sein methodisches Verfahren. Schon seine antikritischen Bemerkungen gegenüber den von Sombart und Brentano zitierten Aussagen können das Gesagte bestätigen: Sombarts Behauptungen erklärt Weber für unhaltbar . . ., denn bei Alberti handelt es sich überhaupt um kein Ethos, sondern lediglich um eine „Lebensklugheitslehre". Dagegen erkennt er in der „ethischen Pathetik" Franklins die aus dem asketischen Protestantismus hergeleitete „Maxime der Lebensführung" ohne weiteres an, wenn er hinterher auch gleich gestehen muß, daß die eigentlich „religiöse Konzeption" bei Franklin nicht mehr vorhanden ist[56]). In demselben Sinne erwidert Weber Brentano. Er bezeichnet Franklin zwar als einen „Philanthropen" aber im „Stile eines Moralisten" könnte dieser Mann nicht ohne weiteres seine Lebens- und Berufsanschauung formulieren[57]). Damit will Weber sagen, daß das religiöse Moment zwar nicht mehr das primär bestimmende ist, aber es ist einmal dagewesen und wirkt sich auch in dieser säkularisierten Form weiter aus.

Historisch faßbar ist dieser kapitalistische Geist nicht ohne weiteres, denn in der Gegenwart ist er nicht mehr da, und in der vorreformatorischen Zeit ist er noch nicht dagewesen. „Das Mittelalter mochte", nach Webers Meinung, noch soviele Ansätze zu einer „praktischen Berufsethik" dieser Art gehabt haben, das „geistige

[55]) R. Häpke: Wirtschaftsgeschichte. S. 101 ff.
[56]) Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 40 Anm.
[57]) Weber, a. a. O., S. 33, Anm. 2.

Band", das Beruf und „innersten ethischen Kern der Persönlichkeit" zu einer ungebrochenen Einheit zusammenschloß, fehlte eben damals[88]). Erst jetzt „vermählte" sich ein „Strang von psychischen Inhalten", der aus „sehr spezifisch sittlich-religiösen Wurzeln entsprang, mit „kapitalistischen Entwickelungsmöglichkeiten."[89])

Realisiert hat sich demnach der kapitalistische Geist nur einzig und allein in dem von Weber gekennzeichneten Typus. Damit kommen wir zu dem Kern seiner Problematik.

Weber hatte sich in seiner Antikritik wiederholt gegen die Mißdeutung seiner Thesen gewandt: Es hätte ihm gänzlich fern gelegen zu behaupten, die Entstehung und Ausbreitung des Kapitalismus aus dem Calvinismus abzuleiten. Er wollte lediglich zeigen, daß der „asketische" Protestantismus ein „konstitutiver" Bestandteil des kapitalistischen Geistes ist. — Auch im Sinne dieser Fragestellung erscheint es uns aber notwendig, die methodischen Voraussetzungen seiner Thesen aufzuhellen.

In seiner kritischen Stellungnahme gegenüber Weber versucht G. Wünsch[90]) zu zeigen, daß kapitalistischer und calvinistischer Geist niemals eine Einheit gebildet haben, daß es wohl „geschichtlich-konkrete", nirgends aber „sachlich-notwendige" Verbindungslinien zwischen beiden gegeben hat noch gibt. Diese Trennung macht Weber nicht, sondern sucht beide Momente methodisch zu vereinigen. Der Ausgangspunkt ist für ihn — wie die vorhergehenden Darlegungen gezeigt haben — das Geschichtlich-Konkrete: „Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in die wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen, den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen so und nicht anders Gewordenseins andererseits."[91]). Die Sozialwissenschaft ist also eine „Wirklichkeitswissenschaft". Als ein Bestandteil dieser, von ihr zu erfassenden Wirklichkeit wird auch die Religion gedeutet, d. h. also soziologisch; denn Weber will ja vor allem die „praktisch-psychologischen Motive" für das „reale ethische Verhalten" aufzeigen[92]). Das entspricht auch durchaus seiner soziologischen Grundkonzeption. Handeln bedeutet ja nach seiner Auffassung ein „menschliches Verhalten, ein äußerliches oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden."[93]) Soll also auch die „Empfindung" und das „Gemüt" Gegenstand der Soziologie sein, was aus der obigen Definition zu schließen ist, dann sind religiöse Wertkategorien darin mit einbe-

[88]) Weber, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 31, S. 593.
[89]) Weber, Archiv, Bd. 31, S. 588.
[90]) G. Wünsch: Evangelische Wirtschaftsethik, S. 344 ff.
[91]) Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 170 ff.
[92]) Weber, Archiv . . . Bd. 31, S. 582.
[93]) Weber, Grundriß der Sozialökonomie, S. 1 ff.

griffen. Das heißt aber, religiöses Verhalten ist grundsätzlich derselben Wertung unterworfen wie jedes beliebige soziale Handeln. Nun gibt Weber vom Wesen der Soziologie eine recht eigenartige Definition: Sie ist eine Wissenschaft, „welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären will."[94]) Rein methodisch gesehen, tritt uns hier ein ganz krasser Widerspruch entgegen[95]): Soziologie soll das Handeln „deutend verstehen." Das soll doch offenbar sagen, wie Spann dazu bemerkt, auf den „Sinngehalt" und „Sinnzusammenhang" eingehen. Im Sinne unserer Frage soll das heißen, die Verbindung zwischen ursprünglich religiösen Motiven und dem kapitalistischen Geist soll sich dabei als eine wesenhafte und „sachlich-notwendige" (Wünsch) erweisen. — Gleichzeitig soll die Soziologie das Handeln auch „in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursprünglich erklären." Nun schließt aber das eine Verfahren das andere aus; denn entweder geht man bei dem deutenden Verstehen auf den Sinngehalt — in unserem Fall auf den religiösen Gehalt des Calvinismus ein, oder aber man geht der Ursächlichkeit im Sinne einer kausalmechanischen Verknüpfung von Tatsachen nach. Es handelt sich also, um noch einmal mit Wünsch zu sagen, entweder darum, die „geschichtlich-konkreten" Verbindungslinien zwischen bestimmten geschichtlichen Erscheinungsformen des Calvinismus und Kapitalismus zu konstatieren, oder aber den Kapitalismus als eine „sachlich-notwendige" Fortentwicklung eines ursprünglich religiösen Sinngehaltes zu zeigen. — Weber versucht mit seiner Methode sich dieser doppelsinnigen Aufgabe zu bemächtigen. — Einer Kritik gegen die Art seines deutenden Verstehens des Calvinismus sucht er von vornherein damit zu begegnen, daß er immer wieder betont, wie wenig es sich bei ihm eigentlich darum handelt, „den Gedankengehalt der Reformation in irgendeinem Sinne zu verwerten." „Wir haben es für unsere Zwecke stets nur mit Seiten der Reformation zu tun, welche dem religiösen Bewußtsein als peripherisch und geradezu äußerlich erscheinen müssen. Denn es soll ja lediglich unternommen werden, den Einschlag, welchen religiöse Motive in das Gewebe der Entwickelung unserer . . . modernen . . . Kultur geliefert haben, etwas deutlicher zu machen."[96]) . . . „Es kommt für uns nicht sowohl darauf an, was die theologisch-ethische Theorie begrifflich entwickelte, sondern darauf, wie die religiöse Orientierung der Berufsethik praktisch wirkte[97])[98]) . . .

---

[94]) Weber, a. a. O.

[95]) O. Spann hat darauf bereits vor längerer Zeit hingewiesen (Tote und lebendige Wissenschaft), S. 151 ff.

[96]) Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 82.

[97]) Weber: a. a. O., S. 176/77 Anm.

[98]) So ähnlich äußert sich Weber noch an verschiedenen anderen Stellen: „Ich würde es . . . bedauern, wenn aus der Darstellung irgendwelche Be-

Es liegt nun durchaus nicht in der Absicht dieser Untersuchungen, etwa das Recht des Soziologen, religiöse Momente zu berücksichtigen, in Frage stellen zu wollen oder die Ergebnisse der Weberschen Studien einzeln zu analysieren und vor ein theologisch-dogmatisches Forum zu stellen. Uns kommt es im wesentlichen darauf an, auf unsere Fragen die Antwort des Genfer Reformators zu hören und diese Antwort in ihrer religiösen Eigenart gegenüber den geistigen und religiösen Gegebenheiten seiner Zeit recht deutlich herauszuheben. Wir können aber nicht umhin, nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß Webers methodischer Verfahren seinen so stark bekundeten Absichten direkt zuwiderläuft: Liegt ihm die Bewertung der calvinischen Religiosität wirklich so fern, wie er es immer wieder beteuert? Oder gehört nicht eine ganz bestimmte religiöse Vorstellung und Beurteilung des Calvinismus dazu, wenn Weber von der praktischen Bewertung der Ethik einen Rückschluß auf ihre religiösen Motive ziehen zu können glaubt? Oder wenn er diese Motivierung ständig mit Zentralfragen der calvinistischen Glaubenslehre in Verbindung bringt wie mit der Prädestination, dem Gottesgedanken, der Berufsidee oder dem Gedanken der Bewährung und Heilsgewißheit? Wie könnte er ein Urteil über den Genfer Reformator anders aussprechen, als von einer ganz sicheren und festen Anschauung auch über die religiöse Seite des Calvinismus, wenn er z. B. sagt: . . . Bei Calvin ist eben das decretum horribile nicht erlebt, sondern erdacht![99]) Ebenso ist es für ihn ganz evident, was die Prädestinationslehre ist, „die in ihrer pathetischen Unmenschlichkeit das Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums als Folge nach sich zog."[100]) Dasselbe gilt von der im Calvinismus zutage tretenden Haltung, die Weber die „innerweltliche Askese" nennt. Sie ist „ein konstitutiver Bestandteil des kapitalistischen Geistes und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: Die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee ist geboren aus dem Geist der christlichen Askese." Wieweit Weber neben den „peripherischen" auch die zentralen Seiten seines Studienobjekts wertet, bescheinigt uns Troeltsch, der seine dogmatischen und religionspsychologischen Analysen des Calvinismus so zutreffend

---

wertung, es sei der einen oder der andern Form von Religiosität, herausgelesen würde. Sie liegt hier ganz fern. Es kommt nur auf die Wirkung bestimmter, vielleicht für die rein religiöse Bewertung relativ peripherischer, für das praktische Verhalten aber wichtiger Züge an." — Eine weitere Rückendeckung gegen etwaige theologische Angriffe soll die Bemerkung sein: „Von vornherein mag nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß wir hier nicht die persönlichen Ansichten Calvins, sondern den Calvinismus betrachten, und auch diesen in derjenigen Gestalt, zu welcher er sich Ende des 16. und im 17. Jahrhundert in den großen Gebieten seines beherrschenden Einflusses entwickelt hat."

[99]) Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, S. 92.

[100]) Ebenda, S. 93.

findet, daß er auch als Theologe — eben auf Grund seiner an anderer Stelle bereits entwickelten Religionstheorie — dafür eintreten kann[101]).

Der Unterschied, den Weber zwischen Calvin und dem Calvinismus macht und sein Hinweis darauf, daß „ethische Reformprogramme" bei keinem der Reformatoren jemals der „zentrale Gesichtspunkt" gewesen seien[102]), sondern die praktische Auswirkung sich lediglich als Konsequenz religiöser Motive auswies, — oder die andre einschränkende Bemerkung, daß die Kulturwirkungen der Reformation oft im Gegensatz standen zu dem, was den Reformatoren vorschwebte[103]), ändert alles nichts an der Tatsache, daß Weber trotzdem an dem Kauselzusammenhang zwischen Calvinismus und der modernen Kultur bzw. dem kapitalistischen Geist unbedingt festhält, was ja auch der Sinn seiner Untersuchungen ist. Seine Relativierung und Abgrenzung ist aber um so unverständlicher, als er an einer anderen Stelle gerade die Bedeutung des theologisch-dogmatischen Gehaltes für seine Fragestellung hervorhebt. Er sagt wörtlich: „Die eigentliche Behandlung des Problems selbst mußte dabei . . . nach Möglichkeit zunächst die theoretisch-dogmatische Verankerung der Ethik bei den einzelnen Schattierungen des Protestantismus aufzufinden suchen, um zu zeigen, daß es sich nicht um rein akzessorische, mit dem Gedankengehalt der Religiosität außer Verbindung stehende Dinge handelte."[104]) Inwiefern nun aber diese Ethik im religiösen Gehalt der Reformation verankert ist, wird nirgends gezeigt, denn Weber führt wohl dogmatische Begriffe an aber ohne jede inhaltliche Interpretation; vor allem läßt er in den entscheidendsten Fragen Calvin selbst nie zu Worte kommen[105]). Von einem „deutenden Verstehen" kann also nicht ohne weiteres die Rede sein, vor allem aber nicht von einem solchen, das in der Sache selbst irgendwie begründet wäre. Es muß sich also mindestens um eine besondere Art des Verstehens handeln. In seiner „Wissenschaftslehre" belehrt er uns darüber, daß jede Tatsachenfeststellung und jedes „motivationsmäßige" Verstehen als wertbedingt anzusehen sind. „Nicht sachliche Zusammenhänge der Dinge, sondern die gedank-

---

[101]) E. Troeltsch: Die Kulturbedeutung des Calvinismus. Internationale Wochenschrift, Bd. IV, S. 455.

[102]) Weber, a. a. O., S. 82.

[103]) Ebenda.

[104]) Weber: Archiv . . . Bd. 31, S. 581.

[105]) Trotzdem kann er den fundamentalen Unterschied zwischen Luther und Calvin dahin zusammenfassen und sagen: „Ethische Prinzipien waren von Luthers Gedankenreisen aus für die Gestaltung der Welt nicht zu gewinnen." — Die einzige positive Handhabe, die ihn von Calvin das Gegenteil behaupten läßt, ist aber in Wahrheit nichts anderes als die Tatsache, daß der Genfer Reformator das kanonische Zinsverbot nicht anerkannte.

lichen Zusammenhänge der Probleme liegen dem Arbeitsgebiet der Wissenschaft zugrunde."[106]) „Es gibt keine schlechthin objektive wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens, unabhängig von speziellen einseitigen Gesichtspunkten."[107]) Die Erkenntnis der Kulturwirklichkeit ist nur durch Wertbeziehungen möglich. Der jeweilige Wertstandspunkt hat also bei Weber, genau wie bei Troeltsch, ein Primat vor der historischen Tatsachenerkenntnis. Der Begründung der Weberschen Theorie im einzelnen nachzugehen, würde hier zu weit führen. Es interessiert uns ja zunächst nur die Anwendung seiner Prinzipien auf unsere spezielle Fragestellung, d. h. wieweit seine Beweisführung, die sich bis dahin nur auf ein kausaltheoretisches Schema stützte, durch den Wertstandpunkt im Sinne eines „deutenden Verstehens" ergänzt wird. Da Weber gerade auch die Prädestinationslehre in ihrer Bedeutung für die protestantische Berufsethik und damit für die Entstehung des kapitalistischen Geistes immer wieder hervorhebt, ist es für uns sehr wesentlich zu sehen, welche typische Bewertung sie durch seine Theorie erfährt: „Man hat zwar darüber gestritten, ob sie das wesentlichste Dogma der reformierten Kirche oder ein Anhängsel sei. Urteile über die Wesentlichkeit einer historischen Erscheinung sind nun aber entweder Wert- und Glaubensurteile, dann nämlich, wenn das an ihr allein Interessierende oder allein dauernd Wertvolle damit gemeint ist. Oder ist das wegen seines Einflusses auf andere historische Hergänge kausal bedeutsame gemeint: dann handelt es sich um historische Zurechnungsurteile. Geht man nun, wie dies hier zu geschehen hat, von diesem letzteren Gesichtspunkt aus und fragt also nach der Bedeutung, welche jenem Dogma nach seinen kulturgeschichtlichen Wirkungen zuzumessen ist, so müssen diese sicherlich sehr hoch angeschlagen werden."[108]) Ein näheres Eingehen auf den religiösen Sinngehalt der Prädestinationslehre erübrigt sich nach Weber völlig. Das Dogma hatte auch für gewisse „historische Hergänge", wie für den Kulturkampf Oldenbarnevedts, die englische Kirchenspaltung unter Jakob I. und die Dordrechter Synode eine gewisse Bedeutung gehabt. Außerdem kann Weber an Hand der Erbauungsliteratur der Puritaner[109]) und anderer Denominationen calvinistischer Observanz Beispiele zeigen, wo sich die Gnadenwahl in einer bestimmten ethischen Haltung auszuwirken schien. Weber glaubt aber ohne jede Wesensanalyse des ursprünglich Gegebenen, sondern allein auf Grund historischer Faktizität und subjektiver Wertung einen wesentlichen Bestandteil calvinischer Glaubenslehre

[106]) Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, S. 166.
[107]) Ebenda, S. 170.
[108]) Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie. S. 89.
[109]) Ebenda, S. 165.

sinnvoll gedeutet und die Entstehung des kapitalistischen Geistes „ursächlich" erklärt zu haben. Die stärkste Stütze findet das subjektiv-axiomistische Moment bei Weber in seiner Religionsauffassung: „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, diesseitig ausgerichtet. „Auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden," sollen die religiös oder magisch gebotenen Handlungen vollzogen werden" . . . „Religiös oder magisch motiviertes Handeln", fährt Weber fort, ist ferner gerade in seiner urwüchsigen Gestalt, ein mindestens relativ rationales Handeln."[110]) Religiöses Handeln besteht also darin — wie Spann richtig dazu bemerkt — daß es unreligiös ist. Nach Webers Auffassung ist es „gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal auch seine Zwecke selbst überwiegend ökonomisch sind."[111])

Wenn wir die letzten Zitate zum Ausgangspunkt einer kritischen Stellungnahme nehmen, so sei in Kürze folgendes gesagt: Weber weiß wohl, daß es einen Unterschied zwischen Calvin und Calvinismus gibt. Er betont selbst den andersartigen religiösen Charakter in dessen späteren Entwickelung. Aber der Gedanke, daß die charakteristischen Eigenarten der von ihm geschilderten religiösen Denominationen auf einen anderen Ursprung zurückzuführen sind, kommt ihm gar nicht. Selbst in der säkularisierten Form, wo ihm schon der reinste Unitarismus begegnet, wie etwa bei Franklin, sieht Weber noch einen kausalen Zusammenhang mit den ursprünglichen Intentionen des Calvinismus. Auf dem Boden des Konkret-Geschichtlichen sucht er eine formale Verbindung mit seinem kausaltheoretischen Schema herzustellen. Darin unterscheidet er sich nicht grundsätzlich von seinen Kritikern, die seine Thesen teils ablehnen, teils anerkennen. Inhaltlich wird ihm die Begründung seiner Behauptungen möglich — abgesehen von der Methode seiner Wissenschaftstheorie, mit deren Hilfe er z. T. seine eigenen Voraussetzungen beweist[112]) — durch seinen rein immanenten Religionsbegriff, wie die vorhin angeführten Zitate es deutlich zeigen. Bei dieser Religionsauffassung kann Weber gar keinen fundamentalen Wesensunterschied zwischen ursprünglichem Calvinismus und kapitalistischem Geist konstatieren. Wenn er aus praktisch-ethischen Wirkungen, aus zweckrationalen Tendenzen oder gar den Entartungserscheinungen einer Religion Rückschlüsse

---

[110]) Weber: Grundriß der Sozialökonomie, III, S. 227.

[111]) Ebenda.

[112]) Vgl. H. J. Grab: Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers. 1927. A. v. Schelting: Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber. Archiv für Sozialwissenschaft. 1922. H. Oppenheimer: Die Logik der soziologischen Begriffsbildung. Heidelberger Abhandlung. 1925.

auf deren ursprüngliches Wesen zieht, wie das Weber — trotz seiner gegenteiligen Behauptungen — in Wahrheit tut, dann hat er in unserem Fall über die religiöse Bestimmtheit des Calvinismus positiv nichts ausgesagt, sondern ihn eher entwertet. Hier ist wohl die treffende Aussage R. Ottos am Platze, wenn er sagt: „Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos."

„Religion fängt mit sich selber an."[113])

Weber genügt es offenbar, wenn er im Calvinismus ein Beispiel gefunden zu haben glaubt, an dem er zeigen kann, „wie Ideen in der Geschichte wirksam werden."

Nun müssen die Ideen des Protestantismus in ihrer geschichtlichen Weiterentwickelung eine geradezu dämonisierende Wirkung gehabt haben. Warum? Darüber gibt uns Weber keine Auskunft, weil er die Fragestellung des älteren Protestantismus völlig außer acht läßt. Selbst da, wo er religiöse Gegebenheiten ernsthaft in Betracht zieht, kann er nicht anders, als in der logischen Konsequenz seiner Methode und Religionsauffassung sich nur den psychologischen und allgemein historischen Prozessen zuwenden. Das gilt in demselben Maße auch von Troeltsch, wie es an seiner Religionstheorie deutlich geworden sein dürfte. Bei diesem Verfahren bleibt man aber, um mit Tillich[114]) zu reden, „in die Subjektivität des religiösen Bewußtseins eingeschlossen und es kommt niemals zu einer unmittelbaren Erfassung des im religiösen Akt Gemeinten." Es ergeben sich daraus notwendigerweise folgende Konsequenzen: Beim Einzelindividuum wird der religiöse Vorgang auf die Sphäre des Willens und Bewußtseins reduziert. Das religiöse Sein äußert sich — unter diesem Aspekt gesehen — in einer ethisch-moralischen Haltung, die auch frei vom religiösen Inhalt sein kann. Die religiöse Gemeinschaft, die die soziale Auswirkung des religiösen Phänomens darstellt[115]), wird in ihrer innersoziologischen Struktur gar nicht gewertet, sondern lediglich in ihrer Stellung zur sozialen Gestaltung des Volkslebens gesehen. Der Troeltsch-Webersche Ethizismus wertet offenbar den reformatorischen Fortschritt nicht innerhalb der religiösen, sondern der ethischen Sphäre[116]). Die Konsequenz davon ist die, daß der Calvinismus nur ausschließlich von einem ethisch-soziologischen Außenaspekt beurteilt wird. Dabei bleiben seine wesentlichsten Seiten unberücksichtigt, besonders von Weber. Er sieht nicht, daß die christliche Religion, wie R. Otto sagt, „selbstbestimmte Ideale des Handelns und Seins hat" . . . „daß das Christentum seine eigene Ethik hat." Dieser Ethik, die

[113]) Rudolf Otto: Das Heilige. Breslau 1917. S. 136, 140.

[114]) Tillich: Eschatologie und Geschichte, Christliche Welt, Jahrg. 41, Nr. 22, Sp. 1034 ff.

[115]) E. Troeltsch: Soziallehren . . . S. 5.

[116]) Vgl. Hermelink: Christliche Welt, Jahrg. 1924, Sp. 105 ff.

auch der Calvinismus hat, kann sich Weber mit seiner Methode nicht bemächtigen, darum kann er auch keinen sachlich begründeten Kausalzusammenhang zwischen dem reformierten Protestantismus und dem Geist des Kapitalismus nachweisen.

Der positive Ertrag der Troeltsch-Weberschen Thesen besteht für unsere weitere Fragestellung darin, daß beide Forscher es deutlich gemacht haben, wie eng die Verflochtenheit und Wechselwirkung von ökonomischen Vorgängen mit kulturellen und allgemein ethisch-religiösen Faktoren ist. — Bevor wir uns eine Antwort auf unsere spezielle Frage vom älteren Calvinismus geben lassen, müssen wir zuerst wissen, was dieser selber ist und was er im Vergleich zu den ihn äußerlich konstituierenden Kulturfaktoren bedeutet. Um zu verdeutlichen, was damit gemeint ist, umschreiben wir unsere Fragestellung mit einer Bemerkung Wilhelm Diltheys, der sich folgendermaß ausdrückt: . . . Die Reformation war nur in der subjektiven Intention der sie leitenden religiösen Persönlichkeiten eine Wiederherstellung des Urchristentums, aber faktisch — insbesondere in ihrer Ausbreitung und Machtgewinnung — war sie von völlig anderen Kräften bewegt. In diesem Sinne glauben wir die These von Karl Holl[118]). „Die Kultur treibt jetzt die Religion vorwärts" als Frage schon an den reformierten Protestantismus stellen zu müssen.

---

[117]) Ges. Schriften II, S. 211 ff.

[118]) Ges. Aufsätze zur Kirchen-Geschichte. I. Luther. Tübingen 1923, S. 469.

II. Hauptteil.

Das methodische Verfahren von Troeltsch und Weber ist dem Gegenstand der Untersuchung nicht angemessen gewesen[119]). Es ist daran wohl deutlich geworden, daß der tragende Gehalt der modernen Kulturwelt — einschließlich ihres Wirtschaftslebens — in allgemein religiös-ethischen Momenten bis zu einem gewissen Grade verankert ist, aber ein Beweis für den Kausalzusammenhang zwischen Calvinismus und kapitalistischem Geist ist damit noch keineswegs erbracht worden. Denn so berechtigt es auch sein mag, den Calvinismus als soziologische Wirklichkeit auch von einem Außenaspekt zu betrachten, so ist doch damit über dessen religiöse Bestimmtheit und sein Verhältnis zur Kultur so wenig Prinzipielles ausgesagt, daß die von Troeltsch und Weber gezogenen Folgerungen sachlich nicht begründet sind. Dieser Betrachtungsweise droht vielmehr die Gefahr, daß die Religion in eine Reihe geschichtlicher Werte eingeordnet und damit ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt wird[120]). Äußert sich die Religion auch in den Formen der Kultur, so ist sie mit ihnen doch niemals identisch. Positiv bedeutet das Ergebnis der Troeltsch-Weberschen Thesen für unsere weiteren Untersuchungen soviel, daß wir die Zusammenhänge von Calvinismus und Kapitalismus nur im Rahmen des Verhältnisses von Religion und Kultur grundsätzlich erörtern können. Die Frage nach dem behaupteten Kausalzusammenhang kann nur dann gelöst werden, wenn eine ganz konkrete Antwort gefunden ist, ob nämlich der Calvinismus in seinen ursprünglichen Intentionen wesensmäßig überhaupt imstande war, sich mit den Kultur- und Wirtschaftstendenzen seiner Zeit zu verbinden. Damit kommen wir zu der Problematik des Calvinismus selbst. Wir können sie nicht unberücksichtigt lassen, weil sie für unsere Fragestellung eine wesentliche Bedeutung hat.

Wie in der Einleitung bereits erwähnt wurde, ist die gegenwärtige theologische Meinung über Calvin die, daß diese komplexe Gestalt[121]) weder auf Grund seiner exegetischen Schriften noch von einem bestimmten Zentralproblem seiner Dogmatik ohne

---

[119]) Vgl. Wünsch, a. a. O., S. 345.

[120]) Vgl. P. Tillich: Kirche und Kultur. 1924, S. 6 ff. Ebenso K. Barth: Die Kirche und die Kultur, „Zwischen den Zeiten", Jahrg. 4, Heft 5, S. 363 ff.

[121]) Vgl. H. Bauke, a. a. O., S. 16 ff.

weiteres zu erfassen ist. Wenn H. Hermelink in bezug auf das Verständnis Luthers es für unmöglich erklärt, das „Eigenste" in der Gestalt des Reformators zu bestimmen „ohne eine viel positivere Hineinstellung" in die mittelalterliche Religions- und Geistesgeschichte[122]), so erscheint uns die Berücksichtigung der religiösen und kulturellen Umwelt Calvins ebenso notwendig zu sein. Die Abhängigkeit Calvins von Luther ist ja bekannt, und Calvin bezeichnet sich auch zeitlebens als der „getreueste Schüler" seines Meisters. R. Seeberg[123]) geht in der Konstatierung der Abhängigkeit noch weiter und spricht Calvin und dem Calvinismus jede originelle religiöse Konzeption ab. Die ganze calvinische Eigenart will er aus der „Fortwirkung und Erhaltung" vorreformatorischer Lehren und Ideale erklären. Seeberg betont besonders Calvins Abhängigkeit von Duns Scotus und Erasmus. Von reformierter Seite aus wurde dagegen polemisiert[124]), aber widerlegt sind bis jetzt Seebergs Behauptungen nicht. P. Althaus zeigt, wie auch die spätere reformierte Dogmatik nichts aus eigenen Prinzipien heraus zu gestalten vermochte, sondern sich völlig an die Philosophie angelehnt hat[125]). Von religionsgeschichtlicher Seite wird mit Recht auf die starke Reduktion hingewiesen, die das westeuropäische Christentum durch den Calvinismus erfahren hat[126]). Wenn also Calvin auf seinem eigensten Gebiete keine Originalität entwickelt hat, so muß man sich fragen, worin denn seine Bedeutung für das Kulturganze eigentlich besteht. Der Hinweis auf seine typisch französische Eigenart[127]) oder die Betonung der persönlichen Vorzüge des Reformators, wie z. B. sein großes Organisationstalent, seine Weltoffenheit, seine humanistische Bildung, auf die man gerade auf theologischer Seite besonderen Nachdruck legt[128]), das alles trifft den Kern unserer Frage noch nicht. Sie ist für uns aber deshalb so akut, weil die Forschungen auf dem Gebiete der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte es immer deutlicher machen, wie das konfessionelle Zeitalter nicht allein durch die mannigfachen religiösen und geistigen Strömungen, sondern ebenso durch einen ungeheuren Umformungsprozeß des ganzen politisch — wirtschaftlichen Lebens gekennzeichnet ist[129]). Eine rein indi-

---

[122]) H. Hermelink, a. a. O., Sp. 107.

[123]) R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte. IV, 2, 1920, S. 405 ff., S. 551.

[124]) E. Knodt, a. a. O., S. 53.

[125]) P. Althaus: Die Prinzipien der reformierten Dogmatik. 1914.

[126]) F. Heiler: Der Katholizismus. 1923, S. 145 ff.

[127]) Vgl. A. Lang: Joh. Calvin. 1909, S. 71 ff.

[128]) Vgl. Fr. Barth: Calvins Persönlichkeit und ihre Wirkungen auf das geistige Leben der Neuzeit. Lausanne 1899/1917.

[129]) Vgl. R. Häpke: Der Nationalwirtschaftliche Gedanke in Deutschland zur Reformationszeit Hist Zeitschr., Bd. 134, 1926.

vidualistische Deutung wird diese Vorgänge kaum erklären können[130]). Bedeutsam sind deshalb für uns die Äußerungen Wilhelm Diltheys, wenn er angesichts der Fülle von selbständigen und zur Gestaltung drängenden Kräften dieses Zeitalters von dem Genfer Reformator nicht anders sagen kann, als daß dieser wohl durch eine formale Begabung und durch einen „konstruktiven Charakter" ausgezeichnet ist, daß ihm aber jede Originalität und seelischer Reichtum gefehlt haben[131]).

Wenn wir nun die von der Geistes- und Wirtschaftsgeschichte betonte Selbständigkeit in dem allgemeinen Werdegang des 16. Jahrhunderts als ein objektives Geschehen bezeichnen wollen, müssen wir fragen: Wie verhält sich hier das Individuelle zu dem Allgemeinen, hat das objektive Geschehen ein Primat vor dem Persönlich-Individuellen — zumal dann, wenn dessen Selbständigkeit noch umstritten ist — oder ist es so, wie es die meisten Darsteller Calvins wahrhaben wollen, daß der geschichtlichen Persönlichkeit die maßgebende Bedeutung zukommt?[132])

Die Wichtigkeit dieser Frage erhärtet allein schon die Tatsache, daß Calvin seine Auffassung über das Wirtschaftsleben — ganz gegen seine sonstige Art — nirgends systematisch niedergelegt hat. Seine Äußerungen sind gerade in dieser Beziehung auffallend spärlich. Wenn wir nun diese wenigen Aussagen, die wir von ihm haben, in einen sinnvollen Zusammenhang zu seiner religiösen Grundposition stellen wollen, so scheint uns der gegebene Weg der zu sein, daß wir von dem religiösen Vorgang der Reformation selbst ausgehen. Die individuelle Eigenart Calvins, wie sie uns vor allem in seinem formalen Denken entgegentritt, soll dann später näher berücksichtigt werden.

Ohne das Bewußtsein des unendlichen Abstands zwischen der religiösen Lage im Konfessionszeitalter und der heutigen wird man immer versucht sein, moderne Maßstäbe an die entscheidenden Vorgänge der Reformation zu legen. Wieweit man dieser Versuchung unterlegen ist, beweist der größte Teil der Calvinliteratur. Das religiöse Anliegen der Reformation war aber ein anderes als im Mittelalter oder gar in der Neuzeit. Selbst wenn der religiöse Inhalt im wesentlichen auch immer derselbe bleibt, so schafft „das ständige Weiterschreiten des Geistes" immer wieder neue Formen, so daß es keine endgültige Beantwortung der religiösen Frage gibt, sondern „für ein bestimmtes Zeitalter gibt es bestimmte Lösungen". Ohne die Berücksichtigung der geistigen und religiösen Gesamtlage wird man die Reformation nicht verstehen. Will man sie aber allein aus

[130]) Vgl. O. Spann: Gesellschaftslehre. 1923.

[131]) W. Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ges. Schriften. Bd. II, 1923, S. 109, 140 und 239 ff.

[132]) Vgl. R. Häpke: Wirtschaftsgeschichte. S. 102 ff.

dem religiösen Erlebnis eines Luther oder Calvin deuten und von da aus über ihre Kulturbedeutung etwas aussagen, dann kommt man zu einer Konstruktion, die die geschichtliche Wirklichkeit vergewaltigt. Um diesen Fehler zu vermeiden, scheint es uns notwendig zu sein, uns zunächst die religiöse und geistesgeschichtliche Lage des ausgehenden Mittelalters in der Reformationszeit zu verdeutlichen.

Dem mittelalterlichen Menschen versuchte die Kirche, die einen objektiven Ordnungskosmos darstellte, die Fragen des Lebens — nicht nur die religiösen allein — zu lösen. Das gesamte kulturelle und religiöse Leben, wie es sich in Kirche, Staat und Wirtschaft aktualisierte, gehörte, trotz seiner „Verschiedenheit und naturhaften Eigenart" im einzelnen, doch einem alles umfassenden höheren Organismus an, dem „Corpus Christianum"[133]). Alles empfing Sinn und Ziel aus der Sphäre der religiösen Welt. In der Gestalt der katholischen Kirche ragte das Ewige in die irdische Welt hinein. Der mittelalterliche Mensch glaubte — trotz des von der Antike übernommenen Dualismus — an eine reale Beziehung zwischen Gott und Welt, an ein „Hinüberfließen der göttlichen Energie in das Leben der Welt und der Menschheit." Die schöpferische Aktivität des Menschen, die im Mittelalter durchaus vorhanden war, war in seiner Zugehörigkeit zur Kirche begründet. Hier war der Ort der Neugestaltung alles Lebens, denn hier blieb Gottes Offenbarung ständig anschaulich. Aber die Ineinsetzung des Heiligen mit irdischer Hirarchie, die sich selber behaupten wollte, und für sich volle Anerkennung verlangte, zerbrach — und mit ihr zugleich der sakramentale Realismus, als der abendländische Mensch zur unbedingten Innerlichkeit, zum Ichsein erwachte. Man sah, „daß die katholische Lösung ein Stück der relativen, empirischen Wirklichkeit absolut setzte."[134]) Die Religion wurde vergegenständlicht und damit der Gefahr ausgesetzt, als bloßes Dogma und Priestertum empfunden zu werden. Das Unbedingte wurde als ein selber Bedingtes angesehen und sein Anspruch als eine Fesselung der Wirklichkeit beurteilt. „Diese direkte Sinnbezogenheit auf eine gegenständliche Realität — mag sie eine noch so tiefe metaphysische Bedeutung sich zuerkennen — bewirkte auf allen Gebieten die Heteronomie." Der religiöse Anspruch durfte nicht mehr an dem innersten Kern der Persönlichkeit vorbeigehen. Denn, losgelöst von übergreifenden Gebundenheiten und ganz auf sich selber gestellt, konnte „der Weg zum Absoluten" dem Einzelnen nicht mehr durch die Unterwerfung unter ein „Gegenständliches, Mephysisches" gewiesen werden, sondern mußte „durch die reine Innerlichkeit" der erwachten Individualität hindurchführen.

---

[133]) Vgl. K. Matthes: Das Corpus Christianum bei Luther. Marburg 1928.

[134]) Vgl. zu diesen und den folgenden Ausführungen G. Fricke: Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. Forschungen zur Geschichte d. Protestantismus. Bd. II, 1927, S. 12 ff.

Bildung nicht nur der Leuchter, auf dem das Licht des Evangeliums steht, sondern ihr Geist verschmolz, trotz des strengen Biblizismus, zu einer gewissen Harmonie mit dem Evangelium. Bildung und Religion, Kultur und Sittlichkeit gingen Hand in Hand miteinander . . ." Diese Verbindung ist für sein Werk von größter Bedeutung gewesen. Sie . . . bildete die Brücke für seine Einwirkungen auf das soziale und politische Leben . . . Die geistige Großmacht des Humanismus, mit der Luther gebrochen hatte, und von der Melanchton nur die schulmäßigen Resultate erfaßt und erhalten hat, ist von Calvins Gedankenwelt innerlich aufgesogen worden[135]) . . ." Welcher Art die Verbindung zwischen Calvin und dem Humanismus war, und nach welcher Richtung hin sie für Calvins Denken konstitutiv gewesen ist, wird nicht näher gezeigt. So bedeutsam Seebergs Aussagen für den weiteren Gang unserer Untersuchung sind, können wir sie uns doch nicht ganz zu eigen machen. Was den Einfluß durch den französischen Humanisten Le Fevres anbelangt, so ist es wohl wahr, daß er mit Calvin in vielem übereinstimmt[136]). Seine exegetischen Schriften zeigen vor allem, daß fast die ganze ethische und religiöse Gedankenwelt des Reformators — außer der Rechtfertigungslehre — bereits bei ihm vorgebildet ist. Trotzdem haben es neuere Untersuchungen[137]) überzeugend nachgewiesen, daß von einer Abhängigkeit Calvins von diesem Humanisten gar keine Rede sein kann. Dasselbe gilt von Erasmus: auch hier kann man eine weitgehende Analogie feststellen, aber eine direkte Abhängigkeit läßt sich nirgends beweisen. Wir behaupten deshalb, daß die Übereinstimmung Calvins mit dem Humanismus und den anderen geistig-religiösen Strömungen nur einen formalen Charakter hat. In dem eigentümlichen Formalismus des calvinischen Denkens, das für den Inhalt keine adäquate Form hat[138]), liegt wohl die Ursache, wenn man aus leicht konstatierbaren Analogien Abhängigkeiten zu folgern geneigt ist. Denn auch in ganz wesentlichen Fragen lassen sich weitgehende Übereinstimmungen feststellen. Als Beispiel dafür geben wir Äußerungen von Calvin und Erasmus wieder, in denen beide ihrer Jenseitsstimmung Ausdruck geben:

Calvin, Corpus Reformatorum 30, 526: „Nam si locum patriae est, quid aliud terra quam exsilium? Sic migratio e mundo est in vitam ingressus, quid aliud mundus quam sepulcrum? in quo manere, quid aliud quam in mort e demersum esse? Sic liberari a corpore, est asseri in solidam libertatem, quid aliud est corpus quam

---

[135]) Vgl. R. Seeberg, a. a. O., S. 558.

[136]) Vgl. A. Lang, a. a. O., S. 6 ff.

[137]) Vgl. H. Dörries: Calvin und Le Fèvre. Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1925, S. 544 ff.

[138]) Vgl. H. Banke, a. a. O., S. 11 ff.

carcer? Si dei praesentia frui suprema felicitatis summa est, nonne ea carere miserum? Atqui, donec e mundo evaserimus, perigrinamu a Domino."

Erasmus Opera omnia ed Clericus, Leyden 1703/06 tam I, S. 687 B.: „Quid igitur superest, misi ut utentes hoc mundo, tanquam non utamur, totam curam ac studium nostrum transferamus in amorem rerum coelestium, atque rejecto mammona, imo toto Satana cum omnibus fuis praestigiis, uni Domino, toto et alacri pectore serviamus, qui non destituet filias suos."

Aber nicht nur in diesem Punkte ist die Übereinstimmung besonders auffallend[139]), sondern für fast alle Probleme der calvinischen Theologie lassen sich Analogien finden. Es kommt uns nicht darauf an, das Übereinstimmende und Trennende festzustellen, sondern ob und inwieweit Calvin auf die Fragen seiner Zeit, insbesondere auch hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Kultur, eine Antwort zu geben hatte. Die geistesgeschichtliche Situation soll deshalb an konkreten Beispielen veranschaulicht werden.

Wir sind vorhin davon ausgegangen, daß die objektiven Normen, durch die das religiöse und profane Leben im Mittelalter geordnet wurde, von der erwachenden Individualität[140]) in Frage gestellt wurden. Die neuen Wege, die mannigfach beschritten wurden, blieben aber alle — das darf jetzt schon gesagt werden — im Subjektivismus stecken.

Schon für die Vertreter der devotio moderna waren „Kirche und kirchlicher Heilsweg" persönlich-innerlich und praktisch überwunden[141]). Was Weber am Calvinismus als besonders typisches Merkmal konstatiert: einen starken jenseitigen Zug und dabei ein bewußtes Wirken in der Welt, ist ebenso charakteristisch für die Brüder vom gemeinsamen Leben, deren tiefstes Anliegen war, Gottes Ruhm zu mehren. „Wir sind nicht Mönche, sondern in der Welt wollen und mühen wir uns fromm zu leben", lautet der Kernsatz der devoten Brüder[142]). Diesen arbeitsamen, im praktischen Leben stehenden Männern war eine beschauliche quietistische Mystik ebenso fremd wie später den Calvinisten[143]). Ihre strenge Sittenzucht und ein demokratischer Zug erinnern an die Art der Selbstverwaltung calvinischer Gemeinden.

---

[139]) Vgl. Martin Schulze: Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus, Görlitz 1902.

[140]) Vgl. J. Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, 1925.

[141]) Vgl. E. Barnikol: Studien zur Geschichte der Brüder von gemeinsamen Leben. Ergänzungsheft z. Zeitschr. für Theologie und Kirche, 1917, S. 84 ff.

[142]) Ebenda, S. 109.

[143]) Ebenda, S. 139 ff.

Wenn man die Kraft und Überlegenheit des Protestantismus darin zu sehen glaubt, daß hier der kirchliche Heilsapparat vereinfacht, die christliche Lehre auf die Grundwahrheiten der Bibel reduziert und als maßgebende Autorität die Bibel in den Vordergrund gestellt worden ist, so muß hier betont werden, daß dieser Prozeß bereits vor der Reformation eingesetzt hat, und zwar nicht erst auf Grund von äußerlich konstatierbaren Mängeln an der Kirche, sondern aus innerer Notwendigkeit. Die Renaissance-Epoche brach nicht mit dem Christentum, sondern enthielt sehr viele christliche Elemente. Eine jahrhundertelang dauernde christliche Kultur kann nicht plötzlich abreißen, auch nicht in einer veränderten Geisteslage. Aber entsprechend dem immer stärker hervortretenden Individualismus mußte auch das religiöse Interesse individueller werden. Statt eine Hierarchie als Autorität anzuerkennen, wollte das Gewissen des Einzelnen an eine einfache autoritative Größe gebunden sein. So verstehen wir es, wenn schon Okkam die Autorität der Bibel in den Vordergrund stellt[144]) und überall auf Vereinfachung drängt. Der aus seiner Schule hervorgegangene Marsilius von Inghen betont, daß wir uns begnügen lassen müssen, daß für unser Heil von Gott Wissenswerte in der Offenbarung zu empfangen[145]). In diese Reihe gehört auch Johannes Gerson. Auch er fordert an Stelle der metaphysischen Fragen einen Rückzug auf die einfachen Wahrheiten der Bibel und betont dabei vor allem die praktischen Bedürfnisse der Kirche[146]). Ein Zeitgenosse von ihm, Joh. v. Wesel[147]), will mit seiner Opposition die Kirche und ihre Hierarchie ganz und gar erschüttern. Der Kirche steht nur die Aufgabe einer „dienenden Handhabung und Predigt" zu. Nach seiner Meinung genügt das Gesetz Gottes vollkommen, die Sünden zu bezeichnen und zu ihrer Vermeidung anzuleiten. Schriftprinzip und strengster Biblizismus sind für sein religiöses Denken konstitutiv. Eine fast genuine Fortsetzung dieser Gedanken finden wir bei Erasmus. Auch er spricht den Glaubenslehren das Recht auf selbständige Herrschaft ab und läßt sie nur als dienende Hilfsmittel eines moralischen Lebenswandels gelten[148]). „Er will nur der apostolischen Schlichtheit in Lehre und Leben Platz machen." Der Kirche wird im wesentlichen nur eine pädagogische Aufgabe zugewiesen[149]). Die „himmlische Philosophie", die Erasmus verkündigt, kann nach seiner Meinung jeder Mensch durch Christus erhalten. „Sie gipfelt ihm in der Sündenvergebung

[144]) Vgl. R. Seeberg, a. a. O., Bd. III, 3, S. 620.

[145]) Vgl. Gerhard Ritter: Studien zur Spätscholastik. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. I, 1921, S. 145 ff.

[146]) Vgl. denselben, a. a. O., II, 1922, S. 133.

[147]) Gerhard Ritter: a. a. O., III, 1927, S. 22 ff.

[148]) A. Schröder: Der moderne Mensch in Erasmus. Eine Untersuchung zur Frage nach der christlichen Weltanschauung. 1919, S. 14.

[149]) Derselbe, a. a. O., S. 64.

durch den Glauben an Christus und in der Gewißheit eines ewigen seligen Lebens."[150]) Der letzte Satz erinnert sehr stark an die Sprache der Reformation. Trotzdem ist die religiöse Position des großen Humanisten nichts anderes, als ein Versuch, den „in den Evangelien ausgesprochenen Willen Jesu" mit antiker Tugendlehre und mit Eudämonismus auszugleichen[151]). Die selbstbewußte Persönlichkeit ist einerseits vom großen Optimismus, andererseits noch ganz von der typischen Renaissanceskepsis beherrscht. Das eine Moment ist begründet in seiner hohen Bewertung der Individualität: „Eine innerlich berechtigte Individualität dürfe nicht verkümmert werden, denn gerade sie könne dem Allgemeinen dienen"[152]), behauptet Erasmus. Trotzdem zeigt er überall eine große Unsicherheit; denn das auf sich selbst gestellte Individuum fühlt sich in seiner Existenz nicht gesichert, solange es keine objektive Rechtfertigung erfahren hat. Eine autonome Ethik gibt es noch nicht. Aber Denken und Erkennen stehen jetzt neben dem religiösen Sein. Diese Unverbundenheit mit dem realen Sein stellt den Einzelnen außerhalb jeder unmittelbaren Erlebniskoalition. Da wird neben dem freien Willen[153]) zugleich die Abhängigkeit von der freien Gnade[154])[155]) betont. Der Gedanke der Majestät und Alleinwirksamkeit Gottes[156]) erwächst schon auf diesem Boden. Selbst die als besonderes Kennzeichen des Calvinismus gedeutete Prädestinationslehre finden wir in den Kreisen der Humanisten[157]). Starke Anklänge an Calvins Begriff der gloria dei finden wir außer bei Le Fèvre auch bei Erasmus: „Was wir auch immer denken, reden, handeln, könne und müsse ein Lob und Dienst Gottes sein."[158]) Ganz reformatorisch klingt es, wenn schon Vertreter der Okkamschen Schule den Verdienstgedanken ablehnen[159]). Von einer grundsätzlichen Überwindung des Gedankens konnte freilich noch keine Rede sein, solange das Persönlichkeitsideal des Humanismus selbst noch nicht überwunden war. Wie stark eudämonistisch diese Ethik, trotz ihrer Annäherung an die reformatorische, gewesen ist, bescheinigt uns Erasmus: Die Frage nach dem rechten Handeln ist keine andere als die nach dem rechten Glück[160]).

[150]) Derselbe, a. a. O., S. 40.
[151]) Schlingensiepen: Erasmus als Exeget. Zeitschrift für Kirchengeschichte. Neue Folge, XI, 1. Heft, 1929, S. 57.
[152]) Schröder, a. a. O., S. 57.
[153]) Vgl. Erasmus: de libero arbitrio. Herausgegeben von Joh. v. Walter, Leipzig 1910.
[154]) Schröder, a. a. O., S. 55 ff.
[155]) Vgl. Ritter, a. a. O., I. S. 147.
[156]) Derselbe, a. a. O., III, S. 26.
[157]) Schröder, a. a. O., S. 26, S. 60 ff.
[158]) Derselbe, ebenda.
[159]) Ritter: a. a. O., S. 26.
[160]) Schröder, a. a. O., S. 34.

Wir haben diese Gedanken ausführlicher wiedergegeben, weil wir von hier aus eine kontinuierliche Weiterentwicklung zu derjenigen ethisch-religiösen Haltung verfolgen können, in der M. Weber eine Triebkraft der kapitalistischen Entwicklung erblickt und sie fälschlicherweise als Calvinismus bezeichnet hat. Gerade der Gedanke der Gloria dei und die Prädestinationslehre, in denen man die wirksamsten Motive calvinistischer Berufsethik zu sehen glaubt, haben in erster Linie ältere geistesgeschichtliche Voraussetzung. Im Mittelalter, wo das ganze menschliche Dasein als ein Dienst zur Ehre Gottes aufgefaßt war, stellte man diesen Begriff nicht in den Vordergrund. Wenn aber später damit eine Forderung aufgestellt wurde, so scheint es uns, als ob damit ein negatives Verhältnis zur Welt ausgedrückt werden sollte. Analog dazu ist die Forderung der persönlichen Heiligung; sie wird überall dort aufgestellt, wo das Heilige nicht mehr gegenwärtig ist[161]). Auch der Gedanke der Gnadenwahl, der in der Renaissanceepoche als bloßer Determinismus — ohne den spezifisch christlichen Gehalt — auftaucht und in der nachreformatorischen Zeit oft dieselbe Form wieder annimmt, ist ebenfalls zeitgeschichtlich bedingt. Er wird überall dort betont, wo das Einzelindividuum sich von objektiven Bindungen gelöst fühlt, andererseits aber noch nicht in sich selber sicher geworden ist. Das ist im Islam der Fall gewesen[162]) und ebenso in der von uns behandelten Zeitepoche. Charakteristisch für die Renaissancezeit war ja in dieser Beziehung schon die große Bedeutung, die man der Astrologie beilegte[163]). Calvins Prädestinationslehre, auf die wir noch später zurückkommen werden, läßt nur eine christlich-religiöse Sinndeutung zu.

Für unsere weitere Untersuchung kommt es nun darauf an zu sehen, wie sich in der veränderten Geisteslage das Verhältnis des Menschen zur Welt gestaltet. Denn auf eine prinzipielle Neugestaltung kam es jetzt an. In dem kosmischen Organismus, der im Corpus Christianum gegeben war, stellte das Mittelalter eine Synthese von Religion und Kultur dar. Die Lebensbewegung dieser organischen Größe ging dahin, die niedere Welt in eine höhere zu wandeln[164]). Jetzt aber war der Einzelne vor die Welt als vor ein Gegenüber gestellt. Um sich selber behaupten zu können, mußte man die Welt zu beherrschen versuchen. Das noch christlich-religiös gebundene — wenn auch schon subjektiv gerichtete — Denken des ausgehenden Mittelalters nannte das noch nicht Beherrschung,

[161]) Vgl. P. Tillich: Kirche und Kultur. 1924, S. 8 ff.

[162]) Vgl. F. Ulrich: Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. 1912.

[163]) Vgl. E. Cassierer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. 1927.

[164]) Vgl. K. Brandi: Renaissance. Ullsteins Weltgeschichte, IV, I, 1908, S. 125 ff.

sondern deutete das neue Verhalten der Welt gegenüber als Formung. Der Einzelne stand vor der Aufgabe einer neuen Synthese. Die Versuche dazu wurden zunächst von den religiösen Denkern der Renaissance unternommen, und zwar auf dem Boden des Christentums. Nach der Auffassung Ficinos[165]) hat die Erlösung des Menschen „nicht nur ihm selber ein neues Sein, sondern kraft desselben auch dem Universum eine neue Form gegeben". Die Summe aller religiös-philosophischen Erkenntnis Ficinos ist die, „alle scheinbare Unform aus der Welt auszutilgen, alles Gestaltlose als der Gestalt teilhaft zu erkennen."[166]) Diese Erkenntnis muß sich aber in die Tat umsetzen und bewähren. Da Ficino jede hierarchische Stufung und Vermittlung ablehnt, muß diese Aufgabe vom Einzelnen in Angriff genommen werden. Der umfassendste deutsche Denker der vorreformatorischen Zeit, der sich diese Aufgabe, eine neue Synthese von Religion und Kultur zu schaffen unterzog, war Nikolaus Cusanus. Von einem methodischen Grundprinzip aus suchte er „die mannigfachen und auseinanderstrebenden Kräfte" seiner Zeit zu erfassen und zu ordnen. Alle Momente, die für die ganze Zeitepoche charakteristisch waren, finden sich auch bei ihm. So wie die anderen Renaissance-Vertreter ist auch er von einem religiösen Optimismus bestimmt[167]). Ebenso ist ihm der Gegensatz zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Welt durchaus bewußt. Zwischen dem Bedingten und Unbedingten, dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Endlichen und dem Unendlichen vollzieht Cusanus einen ganz scharfen Schnitt[168]). Wenn er an einer anderen Stelle sagt: „finiti et infiniti nulla proportio", so rückt er damit ganz in die unmittelbare Nähe von Calvin, der den Lutheranern gegenüber behauptet „finitum non capax est infiniti". Nach Cusanus gleichen sich Gott und Mensch weder in ihrem Sein noch in ihrem Werk[169]). Er kann aber diese Spannung ertragen, einmal auf Grund seiner tiefen religiösen Individualität, sodann, weil er für diese Polarität „ein positives Bindeglied" in dem ihm eigentümlichen christlichen Erlösungsgedanken findet. Das regnum gratiae und das regnum naturae stehen sich nach seiner Meinung nicht mehr feindlich gegenüber, sondern sind aufeinander bezogen[170]). Wenn Gott die Wirklichkeit der Dinge erschafft, so baut der Mensch die Ordnung der Ideale auf. Aber es würde sich um ein totes Abbild handeln, wenn nicht eine Übereinstimmung in der Form des Wirkens möglich wäre." Damit bekam das Formprinzip seine besondere Bedeutung, es wurde das Zentral-

[165]) Vgl. Cassierer, a. a. O., S. 70 ff.
[166]) Zitiert von Cassierer, a. a. O., S. 71.
[167]) Derselbe, a. a. O., S. 38.
[168]) Derselbe, a. a. O., S. 40.
[169]) Derselbe, a. a. O., S. 72.
[170]) Cassierer, a. a. O., S. 42.

problem der Renaissance[171]). Das Religiöse aktualisierte sich im Kulturleben nur durch die Form. Diese Formgebung wurde von Cusanus mit aller Entschiedenheit in die Aktivität des einzelnen Subjekts verlegt. Neben die Tätigkeit des Schöpfers wurde die des Individuums selbst gestellt[172]). Seine Schrift „de docta ignorantia" ging davon aus, alles Erkennen als ein Messen zu bestimmen; denn „der Weg zum Ungewissen kann nur durch das Gewisse und Sichere hindurchführen."[173]) Die Erkenntnis hat den Zweck, überall an konkrete technisch-künstlerische Aufgaben anzuknöpfen[174]). Bei Cusanus war das Formprinzip trotz der betonten Selbständigkeit noch religiös gebunden. Erst später wirkte es sich ganz autonom aus. Das ist ungefähr die geistesgeschichtliche Situation, aus der die Reformation hervorgegangen ist. Ihre Veranschaulichung schien uns in Anbetracht der bisherigen Calvinproblematik notwendig zu sein, denn erst von hier aus erscheint uns eine fruchtbare Fragestellung nach Calvins Bedeutung für das Kultur- bzw. Wirtschaftsleben überhaupt möglich.

Als zusammenfassendes Ergebnis können wir wohl folgendes festhalten: Auf dem Boden der neuen geistigen Welt sucht man sowohl für die religiöse Frage nach einer neuen Lösung, als auch das Verhältnis des Einzelnen zur Welt und Kultur neu zu bestimmen. Man gesteht jetzt auch dem weltlichen Stand eine Berufung durch Gott zu[175]). Damit wird also der Arbeit und dem Berufe schon vor der Reformation eine religiöse Eigenbedeutung zuerkannt. Aber entsprechend der Formalstruktur der Renaissance-Epoche geht die Tendenz dahin, an Stelle der organischen Stufenhierarchie einen formalen Ordnungskosmos zu schaffen. Die Lösungsversuche behalten einen subjektiven Charakter, weil die religiöse Frage selbst vom Unbedingten her noch keine Antwort erfahren hat; die religiöse Gewißheit ist noch nicht im Religiös-Objektiven begründet. Wenn nun aber dem Formprinzip der Renaissance, wie man allgemein behauptet, eine selbständige Bedeutung in besonders hohem Maße zukam, war die entscheidende Frage die, ob es sich in seiner Autonomie auch der Reformation gegenüber durchsetzen wird, oder ob von der religiösen Grundkonzeption der Reformatoren aus die Fragen der Renaissance — vor allem die nach dem Verhältnis zur Welt — einer neuen Lösung entgegengeführt werden. Eine prinzipielle Antwort kann sich nur aus dem religiösen Vorgang der Reformation ergeben.

---

[171]) Derselbe, a. a. O., S. 53.
[172]) Derselbe, a. a. O., S. 101.
[173]) Derselbe, a. a. O., S. 56.
[174]) Derselbe, a. a. O., S. 54.
[175]) Vgl. K. Holl: Die Geschichte des Wortes Beruf, Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaft, Jahrg. 1924, S. 46 ff.

Lebenslauf.

Geboren bin ich am 21. Juli 1893 in Piassutten, Kreis Ortelsburg, Ostpreußen, als Sohn des Landwirts Michael Urban und seiner Ehefrau Anna. Meine Schulausbildung genoß ich zunächst in meinem Heimatsort und in Rastenburg, Ostpreußen. Von 1913 bis 1919 war ich Soldat. Im Kriege wurde ich schwer verwundet. Durch den Verlust eines Beines wurde ich gezwungen meine militärische Laufbahn aufzugeben. Vom Januar 1920 an besuchte ich die Königstädtische Oberrealschule in Berlin, wo ich auch im September desselben Jahres die Reifeprüfung ablegte. Vom Herbst 1920 bis 1926 studierte ich in Berlin und Marburg Theologie. Während dieser Zeit mußte ich mich infolge meiner Kriegsverletzung vier Semester lang beurlauben lassen.

Von 1926 bis 1928 war ich in der philosophischen Fakultät in Marburg immatrikuliert. Die Anregung zu dieser Arbeit erhielt ich von Herrn Professor Häpke † und Herrn Professor Hermelink, Marburg. Am 31. Juli 1929 wurde ich von der Marburger Fakultät auf Grund vorliegender Arbeit und einer mündlichen Prüfung zum Doktor der Philosophie promoviert. Seit dem 1. Mai 1930 bin ich als wissenschaftlicher Assistent an der apologetischen Zentrale in Münster i. W. tätig.

Neben den genannten Professoren schulde ich besonderen Dank Herrn Professor R. Otto, P. Tillich, F. Heiler und G. Wünsch.